



acta^{1/12}

Fakulty filozofické
Západočeské univerzity v Plzni


Fakulty filozofické
Západočeské univerzity v Plzni

acta 1 / 12



FAKULTA FILOZOFICKÁ
ZÁPADOČESKÉ
UNIVERZITY
V PLZNI





Acta FF ZČU

Fakulta filozofická
Západočeská univerzita v Plzni, 2012

Prof. RNDr. Ivo Budil, Ph.D., DSc., editor, 2012

Registrace MKČR E 19585
Datum vydání: 30. 6. 2012
Vychází třikrát ročně.

ISSN 1802-0364



- 11** **Úvod**
Ivo Budil

PŘÍSPĚVKY

- 14** **Problémy interpretace renesančního vědění:
empirie vs. tradice v renesanční kultuře**
Jana Černá
- 24** **Problematika příbuzenství v posvátné symbolizaci hebrejské Bible**
Barbora Polířková
- 41** **Islámské rodinné právo šaría ve Velké Británii**
Veronika Sobotková
- 55** **Středověká islámská věda – vznik a význam z hlediska anachronního
a diachronního přístupu ke zkoumání dějin vědy**
Ivan Ramadan
- 68** **Chizkijášova obnova národního, ale vazalského státu.**
Alena Hanzová
- 106** **Ilustrácia šintó-buddhistického synkretizmu
na príklade maľby božstiev Kasuga a Sumijoši**
Zuzana Kubovčáková

- 132** **K terminologii imigračních otázek ve Francii**
Pavel Sitek
- 160** **A Common Word Between Us and You: Introduction and comments**
Jaroslav Franc
- 171** **Slovotvorná charakteristika ruských neologizmů**
Drahlava Kšandová
- ROZHOVOR**
- 190** **Rozhovor s RNDr. Vladimírem Blažkem, CSc.**
Jaroslav Brůžek
- RECENZE**
- 202** **Krvavá odyssea. Řecký boj za nezávislost 1821–1832**
Lukáš Novotný
- 206** **La communication non verbale.**
Comprendre les gestes: perception et signification.
Romana Suchá

úvod



Prof. RNDr. Ivo Budil, Ph.D., DSc.

Úvodní slovo

Nové číslo odborného periodika Acta Fakulty filozofické Západočeské univerzity v Plzni je věnováno mimo jiné osobnosti RNDr. Vladimíra Blažka, CSc., který působí na fakultě řadu let a jehož výuka a badatelská činnost ztělesňuje integrální pojetí antropologických věd. Zmíněný přístup, který se rodil na půdě Střediska humanitních studií, institucionálního předchůdce Fakulty filozofické ZČU, ve druhé polovině devadesátých let minulého století, byl spojen se specifickou tradicí české antropologie sahající až do přelomu devatenáctého a dvacátého století. Tehdy se domácí akademické společenství vyvíjelo pod silným německým vlivem, který byl však často více než úspěšně kompenzován četnými kontakty s prostředím francouzským a v některých případech anglosaským. Česká antropologie, pevně zakotvená v biologických vědách a silně personálně spjatá s lékařskou komunitou, se nevzdala sepětí s etnografií, geografii, demografií a dalšími disciplínami, které rozšiřovaly její obzor a sbližovaly ji se severoamerickou školou. Na rozdíl od Německa, Francie, Velké Británie nebo Spojených států amerických se v české antropologii nikdy výrazně neprosadily teze rasové ideologie, sociálního darwinismu či eugenického hnutí (i když i zde pochopitelně existovaly výjimky). Je příznačné, že když se po druhé světové válce připravovala deklarace UNESCO o rase, byli její tvůrci inspirováni mezinárodní konferencí o problematice rasismu, jejíž svolání ve třicátých letech dvacátého století navrhovali T. G. Masaryk a Edvard Beneš. Tato skepse či rezistence české společnosti vůči pokušení rasistického extremismu kontrastuje s náchylností či slabostí vůči jinému typu moderního totalitarismu. Období 1948 až 1989 sice znamenalo výraznou izolaci českého akademického prostředí, nicméně étos integrální antropologie

přetrval a byl ztělesňován některými výraznými osobnostmi světového formátu. V devadesátých letech dvacátého století tak bylo možno navázat na dlouhou a úctyhodnou tradici, která byla obohacena novými podněty přicházejícími zejména z anglosaského prostředí. Antropologické pracoviště Fakulty filozofické Západočeské univerzity v Plzni se stalo důležitým střediskem celostního a mezioborového přístupu a doufejme, že žádné konjunkturální výkyvy toto směřování nenaruší.

V Plzni 3. 1. 2012

Prof. RNDr. Ivo Budil, Ph.D., DSc.

příspěvky

PhDr. Jana Černá, Ph.D.
Mgr. Barbora Polífková
Mgr. Veronika Sobotková, Ph.D.
Mgr. Ivan Ramadan
ThDr. Mgr. Alena Hanzová
Mgr. Zuzana Kubovčáková, M.A.
PhDr. Pavel Sitek, Ph.D.
Mgr. Jaroslav Franc, Th.D.
PhDr. Mgr. Drahoslava Kšandová, Ph.D.

Problémy interpretace renesančního vědění: empirie vs. tradice v renesanční kultuře

PhDr. Jana Černá, Ph.D.

PhDr. Jana Černá, Ph.D.

Problémy interpretace renesančního vědění: empirie vs. tradice v renesanční kultuře

„Ten, kdo překračuje hranice starých národů, obtížně sice přístupné, ale půvabné, když se tam dospěje, ten na každém kroku nutně naráží na četné vědecké obtíže.“

PETRARCA, Tomáš Caloriori v Mesině. O proslulém ostrově Thule. In: *Listy velkým i malým tohoto světa*, s. 35.

Abstract

The central theme of this study is the problem of the interpretation of Renaissance knowledge, especially the relationship between empiricism and tradition in Renaissance epoch. The paper analyses three forms of Renaissance knowledge: humanism, historia naturalis and natural philosophy. It primarily intends to reject the characteristics of Renaissance period like the age of modernism and empiricism as well as the age of renovation of antiquity. There were those who praised the classical heritage and the others who attacked the ancients while integrating many ancient concepts in their works. And therefore the Renaissance should be interpret like the period of "seeming paradoxes".

Klíčová slova: renaissance, vědění, filosofie, historia naturalis, humanismus, přírodní filosofie, empirie, tradice

Keywords: Renaissance, knowledge, philosophy, historia naturalis, humanism, natural philosophy, experience, tradition

1. Idealizace vs. devalvace renesančního vědění

V pracích zabývajících se renesančním myšlením se lze setkat s různorodými interpretacemi renesanční epochy, jejichž pestrost označuje P. O. Kristeller za matoucí (KRISTELLER, Peter Paul, 2007, s. 15). S určitým zjednodušením lze říci, že tradiční přístup k renesančnímu myšlení (konkrétně především filosofickému a vědeckému) byl buď idealizovaný a nekritický (Burckhardt), nebo naopak poněkud devalvující (novověk, pozitivismus). Interpretace, které vycházejí především z tradice Burckhardtova díla *Die Cultur der Renaissance in Italien* (1860) prezentují renesanci jako „zlatý věk“, jenž překonává středověké tmářství a na světlo přivádí „celé, úplné jádro člověka“ (srv. BURCKHARDT, Jakob, 1912, II, s. 35, 1912 I, s. 139). Renesanční epocha je charakterizována výrazným rozkvětem věd, osvobozujících se od předchozích dogmat, předsudků a autorit klasických textů (srv. COPENHAVER, Brian a SCHMITT, Charles, 2002, s. 18–21, 289–290). Renesanční vědci a přírodní filosofové jsou vnímáni jako výjimečná, autonomní individua, která důvěřují téměř výhradně svým schopnostem, v procesu poznávání světa preferují empirické metody a svá pojednání vytvářejí nikoli na základě studia a komentářů k textům, nýbrž z pozice *ego videns* (FLOSS, Pavel, 1987, s. 166–168). Devalvující pojetí renesanční epochy má své kořeny již v novověkém myšlení, které se v obecné rovině stavělo kriticky k veškerému předchozímu poznání. Renesančnímu vědění vytýkalo konkrétně především inklinaci k „pochybným doktrínám“ (viz např. DESCARTES, René, 1992, s. 11) a dále potom absenci metody a z ní plynoucí chaotičnost (srv. FLOSS, Pavel, 2001, s. 29). Na novověké pojetí navázala osvícenská a pozitivistická historiografie, která shledávala renesanční vědění spekulativním a nemoderním (viz např. RUSSELL, Bertrand, 1967, s. 484).

Idealizované i devalvující pojetí samozřejmě vytvářejí příliš zjednodušená schémata, jež nejsou s to adekvátně postihnout realitu renesanční epochy. Charakteristika renesančního vědění jakožto „moderního“, založeného výhradně na empirii a kritického vůči klasickým autoritám je nepřesná, stejně jako hodnocení renesančního myšlení přívlastky „nemoderní“ či „spekulativní“. Renesanční vědění, resp. konkrétněji jednotlivé jeho proudy, nelze jednoznačně vymezovat ani návratem k antické vzdělanosti. Studium pramenů ukazuje, že např. renesanční humanismus či *historia naturalis* nelze považovat, tak jak bývá obvyklé, za proudy ryze filologické a epigonské. A podobně nelze ani tvrdit, že by renesanční přírodní filosofie nezávisle na předchozím vědění vytvářela „nový obraz světa“.

2. Nihil novum dicere?

Renesanční humanismus bývá standardně interpretován jako kulturně vzdělávací program, jehož hlavním cílem bylo obnovení antické vzdělanosti, bez ambicí vlastního osobitého a inovativního přínosu (v souladu s heslem *nihil novum dicere*). Humanisté jsou potom prezentováni jako vzdělanci, jejichž hlavním zájmem byla *studia humanitatis*, mezi něž patřila gramatika, rétorika, poezie, historie a morální filosofie; jejich vztah k přírodní filosofii

je vnímán jako indiferentní. Za výlučný předmět zájmu renesančních humanistů jsou považovány texty, přírodní svět měl stát stranou jejich zkoumání. Hlavní přínos humanismu je spatřován v zpřístupnění mnohých antických děl v co nejpůvodnější podobě a ve vytvoření metod textuální kritiky. Při bližším zkoumání se však výše uvedené vymezení humanismu ukáže jako zjednodušené.

Jak uvádí např. Grafton či Findlenová: humanisté rovněž významně přispěli k rozvoji vědy samotné, neboť poukázali na řadu rozporů mezi jednotlivými antickými autoritami, což mj. vedlo k zájmu o přímé zkoumání přírody (FINDLEN, Paula, 2006, s. 440–441; GRAFTON, Anthony, 1992, s. 4–5). Textuální criticismus tedy nepřispěl pouze ke zkvalitňování a korigování textů a jejich interpretací, ale rovněž podněcoval k bližšímu kontaktu s empirickým světem. Zjednodušeně řečeno, snaha rekonstruovat antické vědění (typická např. pro Gessnera či Aldrovandiho) přešla ve fázi kritickou, kdy učenci klasické texty nejen doplňovali a komentovali, ale rovněž opravovali chyby, které v nich našli (HARRISON, Peter, 1998, s. 87–88). Učenec, který se například setkal s neznámým řeckým jménem rostliny či živočicha, mohl název prostě transkribovat, nebo na základě jeho popisu nalézt v přírodě odpovídající druh, jenž byl v latině již pojmenován. První metoda přinášela nejisté a často chybné výsledky, proto se důkladní překladatelé vydávali druhou cestou. Přitom pouze malá část rostlinných a živočišných druhů byla zaznamenána a popsána v klasických textech, tedy pro renesanční učence vyvstala výzva tato opomenutí napravit (HARRISON, Peter, 1998, s. 78–79).

Mikkeli zároveň poukazuje na fakt, že humanismus lze schématicky dělit na dva chronologické proudy: první, jenž trval do konce 15. století, byl orientován především literárně a zajímal se o znovuoobnovení antických textů. Druhý proud již nechtěl pouze adekvátně rekonstruovat texty, nýbrž hledal také pravdu o jejich předmětu (MIKKELI, Heikki, 1992, s. 11; Srv. HARRISON, Peter, 1998, s. 88–87). Za specifický druh renesančního humanismu lze považovat salamanský vědecký humanismus (*humanismo científico*), jehož představitelé byli nejen vynikajícími filology, pracujícími s tradičními texty, ale věnovali se rovněž samostatnému zkoumání přírody, přinášejícímu originální poznatky především v oblasti kosmografie a *historia naturalis* (FLÓREZ MIGUEL, Cirilo; GARCÍA CASTILLO, Pablo a ALBARES ALBARES, Roberto, 1999, s. 29–31).¹

1) Jako příklad lze uvést významného humanistu Elia Antonia de Nebriju (1441–1522), autora první gramatiky moderního jazyka, vydané pod názvem *Gramática de la lengua castellana* (1492). Nebrija nebyl pouze filolog, nýbrž se zajímal rovněž o kosmografii, *historia naturalis*, astronomii či matematiku. Během svých studií v Bologni se seznámil s Ptolemaiovým dílem a po svém návratu do Salamanky je představil, spolu s vědeckými názory vlastními, v knize *In cosmographiae libros introductorium* (1498). Nebrijovy kosmografické názory přitom podle Flóreze, Garcíi a Albarese představují jedny z prvních snah o nalezení nového kosmografického paradigmatu, jehož potřeba byla vyvolána obrozením Nového světa (FLÓREZ MIGUEL, Cirilo; GARCÍA CASTILLO, Pablo a ALBARES ALBARES, Roberto, 1999, s. 29–31).

V souvislosti s renesančními *historiae naturalis* lze upozornit na další obecně přijímané a zjednodušené schéma. *Historiae naturalis*, které neměly jednotnou a neměnnou formu ani obsah a stejně tak nezaujímaly jednoznačné postavení ve struktuře dobového vědění, jsou charakterizovány popisováním a katalogizováním přírody (OGILVIE, Brian, 2006, s. 2), založeném na rekonstrukci antického vědění, odkrývání sítě asociací, symbolů a skrytých významů objevujících se v mytologii a textech klasických autorů (PINON, Laurent, 2005, s. 250–251). Za skutečný předmět zájmu tvůrců *historia naturalis* (Gessner, Aldrovandi) není potom proto považována samotná příroda, nýbrž texty o přírodě (srv. PINON, Laurent, 2005, s. 250–251). Avšak i autoři jako Gessner a Aldrovandi čerpali do určité míry ze svých vlastních empirických poznatků, tedy nebyli pouhými „kabinetními vzdělanci“. Přestože svá díla skutečně staví především na znalosti antických autorů, věnovali se rovněž přímému zkoumání přírody, zakládali své sbírky přírodnin atp. (srv. FINDLEN, Paula, 2006, s. 446).

Hovoříme-li o renesančních *historiae naturalis*, je třeba si zároveň uvědomit, že je nutné rozlišovat mezi „přírodními historiemi“ Starého a Nového světa, neboť jejich charakter se radikálně liší. Jinakost *historia naturalis* Nového světa je dána především jinakostí zkoumaného materiálu: objevení Ameriky odhalilo obrovské mezery v antickém vědění o přírodě, jež mohly být vyplněny pouze přímým zkoumáním přírodního světa (srv. HARRISON, Peter, 1998, s. 70). Smyslová zkušenost tak hraje v těchto dílech roli významnou, bylo by však zjednodušující tvrdit, že výhradní. I „přírodní historie“ Nového světa hledají oporu v textech antických, byť často za účelem vymezení se vůči nim; setkat se v nich lze však rovněž s hledáním odpovědí na nově formulované otázky prostřednictvím děl starých autorit (srv. např. GRAFTON, Anthony, 1992, s. 1–10). Nejevidentnější příklon k empirii potom vykazují díla autorů, kteří byli popisem Nového světa pověřeni španělským panovníkem (Karllem V. a především Filipem II.), jenž vzhledem ke svým mocenským a ekonomickým zájmům vyžadoval co nejpřesnější a nejvyužitelnější informace. U těchto děl je dokonce legitimní považovat za jejich charakteristický rys důraz kladený na poznání smyslové a odklon od klasické textuální vzdělanosti.

3. Empirie, tradice a Nový svět

Francis Bacon ve svém díle *Nové Organon* (1620) hovoří o objevení Ameriky jako o „příčině a počátku věcí nad jiné znamenitějších“ (BACON, Francis, 1990, s. 133). Dalekými námořními plavbami podle něj došlo k rozmnožení vědy: mnohé bylo odkryto a nalezeno, hranice intelektuálního světa se posunuly a filosofie mohla být spatřena v jiném světle (BACON, Francis, 1990, s. 122). Zásoba zkušeností nesmírně vzrostla (BACON, Francis, 1990, s. 111).

Při poznávání Nového světa, jež se stalo téměř výhradně doménou španělských humanistických vzdělavců, mořeplavců či obchodníků, byla zkušenost, *experientia*

(*experientia*, *experience*) stěžejní kategorií.² Příroda nových zemí, na rozdíl od přírody „staré“, nemohla být interpretována prostřednictvím autoritativních, nejčastěji antických, textů, neboť postrádala reference ke stávajícím epistemologickým modelům. Přírou zkušenost nebylo možné uvést v soulad s tradičními texty, nadto mnohé myšlenky „starých“ autorů byly vyvráceny či vyvratitelné novými fakty. S objevováním neznámých částí zeměkoule se jasně ukazovaly limity stávajícího vědění.

V Novém světě, jak píše sevillský lékař Nicolás Monardes (asi 1512–1588) v úvodu svého nejznámějšího díla *Historia medicinal...* (1565), byly nalezeny takové věci (*cosas*), které byly do jeho doby zcela neznámé a nevidané (*jamás han sido vistas, ni hasta oysabidas*) (MONARDES, Nicolás, 1580, f. 1r).³ Až čas, jenž je „objevitelem všech věcí“, odkryl k velikému užitku (*mucho provecho*) všech to, co bylo starověkým autorům (*los antiguos*) skryto.

Španělský humanista José de Acosta (1539–1600) se ve svém díle *Historia natural y moral de las Indias* (1590) dokonce vysmívá Aristotelově filosofii a meteorologii, konkrétně pasážím pojednávajícím o oblastech, v nichž se rozprostíral Nový svět, neboť byly ve výrazném rozporu se zkušeností Španělů. Uvádí, že namísto nesnesitelného horka, jež mělo podle Aristotela tuto část zeměkoule v daném období stravovat, pociťoval on i jeho druhové po příjezdu do horkého pásu (*zona torrida*) chlad (ACOSTA, José de, 1591, f. 66v)⁴. *Zona torrida* se navzdory přesvědčení mnohých starověkých autorit (*antiguos*),

2) Zkušenost (*experientia*, *experience*, *experientia*; taktéž lat. výraz *experimentum* byl ve středověku a raném novověku užíván jako synonymum výrazu *experientia*) je považována za stěžejní kategorii vědění o přírodě (*natural knowledge*) na počátku i konci vědecké revoluce (DEAR, Peter, 2006, s. 106). Jinak byl pojem *experientia* vymezován a nahlížen na univerzitní půdě, jinak zase v kruzích neakademických. Na univerzitách vycházelo pojetí empirie z aristotelské filosofie, kde „*experientia*“ byla výpovědí o tom, jak se věci v přírodě mají (*statement of how things happen in nature*) spíše než výpovědí o tom, jak se cosi stalo v jednotlivém případě (*how something had happened on a particular occasion*) (DEAR, Peter, 1995, s. 4). Cílem aristotelské vědy (*scientia*), usilující o poznání obecného, bylo stanovení příčin přírodních procesů. V renesanci a raném novověku mnozí myslitelé, především ti, kteří působili vně univerzit, zaujímal k aristotelské tradici převážně negativní postoj. Kritice podrobovali rovněž aristotelské pojetí empirie a sami rozvíjeli jiné pojetí „neučené empirie“ (*untutored experience*), nezávislé na filosofickém porozumění, zdůrazňující potřebu znalosti jednotlivých věcí, jejich vlastností a užitku. „*Neučenou empirii*“ pěstoval např. Paracelsus, inspirovaný metodami řemeslníků, kteří měli „blízký, téměř tajemný vztah k věcem samým“ (DEAR, Peter, 2006, s. 110). Obdobný postoj k empirii zaujímal i přírodní mágové, tvůrci *historia naturalis* či F. Bacon.

3) Pozn. úryvky a pojmy převzaté z historických materiálů netranskribuji do současné španělštiny, nýbrž je ponechávám v jejich původní podobě.

4) „*Aquí yo confieso que me rey, e hize donayre de los Meteoros de Aristóteles, y de su Philo-sophia, viendo que en el lugar y en el tiempo que conforme a sus reglas, havia de arder todo, y ser un fuego, yo y todos mis compañeros teníamos frio*“ (ACOSTA, José de, 1591, f. 66v).

z nichž Acosta jmenuje kromě Aristotela ještě Plinia a Parmenida, ukázala být nejen obyvatelná, ale navíc hojně osídlená lidmi i zvířaty. Oproti přesvědčení antických autorů⁵ zde nechyběla vodstva ani pastviny, naopak: Acosta nové země shledává nejojnějšími na celé zeměkouli (ACOSTA, José de, 1591, f. 27r)⁶. Byla to právě očitá zkušenost (*experiencia por vista de ojos*), jež podle Acostových slov vyvedla ty, kteří do Nového světa zavítali, z omylu o jeho neobyvatelnosti (ACOSTA, José de, 1591, f. 28v). Na základě empirického poznání se tedy ukázalo, že i „tak velký filosof“, jakým byl Aristoteles, se mýlil (ACOSTA, José de, 1591, f. 24v)⁷.

S rostoucím uvědoměním, že starověcí myslitelé mnohé neznali a v mnohém chybovali, slábla autorita klasických textů. Setkání Evropy s Amerikou výrazně přispělo k narušení statusu knih jako celistvého zdroje poznání a rovněž nepostradatelného nástroje pro interpretaci světa.⁸ Jak uvádí P. Harrison: objevné plavby odhalily obrovské mezery v antickém vědění o přírodě, jež mohly být vyplněny pouze přímým zkoumáním přírodního světa (HARRISON, Peter, 1998, s. 70).

Rozklad vlivu autorit však nebyl tak rychlý, jak mnozí historici uvádějí (Srv. GRAFTON, Anthony, 1992, s. 7). Přímá zkušenost nezdídky hledala opory v tradici textů, popř. jimi byla i do určité míry modifikována. Zmiňovaný Acosta se sice vysmívá Aristotelově omylu, vzápětí však oceňuje vynikajícího hvězdopravce a kosmografa Ptolemaia a znamenitého filosofa a lékaře Avicennu, kteří byli svými názory o obyvatelnosti horkého pásu blíže skutečnému stavu než Aristoteles („El excelentísimo Astrologo y Cosmographo

5) „La razon que dauan (los antiguos – pozn. J. Č.) de ser esta Zona torrida inhabitable era el ardor del sol [...] la hace falta de aguas y pastos“ (ACOSTA, José de, 1591, f. 24v).

6) „[...] de pastos y aguas es la region más abundante, de quantas tiene el mundo vniuerso“ (ACOSTA, José de, 1591, f. 27r).

7) „Aristoteles, aunque tan gran philosopho, se engañó en esta parte“.

8) Pro scholastické myšlení bylo příznačné přesvědčení, že člověk před vyhnáním z ráje disponoval dokonalým věděním, avšak poté, co ráj musel opustit, došlo k jeho narušení a částečné ztrátě. Pozůstatky tohoto vědění se dochovaly v písemné a ústní tradici, jež se stala hlavním zdrojem při jeho „rekonstrukci“. Smyslové poznání se převážně jevilo jako nespolehlivé. Studium přírody spočívalo tedy spíše v interpretaci textů o přírodě (především Aristotelových, Galénových a Dioskoridových děl, dále encyklopedií Plinia a Isidora ze Sevilly a v neposlední řadě rovněž bestiářů) než v jejím empirickém zkoumání. HARRISON, Peter, 1998, s. 66–67. K narušení síly autorit přispěly výrazně i poznatky nové kosmologie inspirované Koperníkovým dílem a nové anatomie vycházející z Vesaliova spisu *De humani corporis fabrica* (1543). Významnou úlohu v tomto ohledu sehrála rovněž textuální kritika a překladatelská činnost humanistů, jež umožnila odhalit mnohé chyby v klasických dílech a nesourodosti mezi nimi. Srv. ELLIOT, John Huxtable, 2000, s. 42. „La autoridad de los textos clásicos comenzó a tambalearse en el siglo XVI [...] Experiencia directa valía más que mil libros.“ Více viz HARRISON, Peter, 1998, s. 70; GRAFTON, Anthony, 1992, s. 4–5.

Ptolomeo, y el insigne Philosopho Auicena atinaron harto mejor, pues ambos sintieron que debaxo de la Equinocial haviá muy apazible habitacion") (ACOSTA, José de, 1591, f. 67r). Nadto i samotnému Aristotelovi dává na jiných místech svého díla za pravdu, popř. se jeho omyly snaží omluvit („Aristóteles tiene gran razón [...] dize mucha verdad [...] En esto se le deve perdonar a Aristoteles") (ACOSTA, José de, 1591, f. 24r–27r). N. Monardes zase popisuje léčivé účinky zcela nových rostlin, ale činí tak mj. prostřednictvím kategorií galénské a hippokratovské medicíny. Např. o kvalitách rostlin Nového světa se Monardes vyjadřuje následovně: např. „Es caliente en quarto grado" (MONARDES, Nicolás, 1580, f. 55v); „Es caliente, a lo que me parece, en primer grado" (MONARDES, Nicolás, 1580, f. 65v); „Es caliente en tercero grado, y seco en el primero, pero con notable confortacion" (MONARDES, Nicolás, 1580, f. 81v) etc.⁹ Antické vědění se tak na jedné straně ukazovalo jako neudržitelné a mnohdy protikladné novým faktům, na straně druhé však i nadále sloužilo jako nástroj pro poznávání světa a představovalo i jediný možný prostor pro začlenění nových poznatků (Srv. GRAFTON, Anthony, 1992, s. 117).

4. Renesance jako epocha „zdánlivých paradoxů"

I natolik „revoluční" a vlivná díla, jakými byla *De revolutionibus orbium coelestium* a *De humani corporis fabrica*, vycházela vedle empirie také z antické tradice. Koperník i Vesalius antické vědění nejen revidovali, ale zároveň na něm své nové poznatky budovali.¹⁰ Přijetí Galénových pitevních postupů Vesaliovi paradoxně umožnilo Galéna překonat. Sám Vesalius však považoval za svůj cíl nikoli překonání, nýbrž obnovení „ztracené disciplíny", a to v podobě, v jaké byla praktikována ve staré Alexandrii (HARRISON, Peter, 1998, s. 79–80). W. Harvey (1578–1657), objevitel krevního oběhu (*De motu cordis et sanguinis in animalibus*, 1628), explicitně velebil Aristotelův odkaz, kdežto R. Fludd (1574–1637), okultní filosof a paracelsián, jenž vyslovil teorii krevního oběhu založenou na analogii makrokosmu a mikrokosmu, a proto bývá považován za předchůdce Harveyho, jízlivě útočil na antické autority, zatímco mnohé aspekty myšlení antických autorů integroval do svého díla.

9) Srv. např. BLEICHMAR, Daniela, 2007, s. 83–99.

10) Dále viz např. GRAFTON, Anthony, 1992, s. 112–120. Srv. NEJESCHLEBA, Tomáš, 2008 in: FIALOVÁ, Lydie, KOUBA, Petr a ŠPAČEK, Martin (eds.), 2008, s. 38–48. Srv. také NEJESCHLEBA, Tomáš, 2008, s. 124. Nejeschleba mj. upozorňuje na chybnost ztotožňování renesanční anatomie pouze s Vesaliovým dílem a nazírání na ni jakožto na jednotný proud. V šestnáctém století se podle něj lze setkat minimálně se třemi anatomickými projekty: s již zmíněným Vesaliovým, těžícím z tradice galénovské, Colombovým (Realdo Colombo, 1515–1559), vycházejícím z tradice alexandrijské, a projektem Girolama Fabricia ab Aquapendenteho, čerpajícím z tradice aristotelské (více viz NEJESCHLEBA, Tomáš, 2008, s. 123–126).

Renesanční přírodní filosofové na jedné straně antickou tradici ostře kritizovali a své vědění hodnotili jako správnější a bohatší, přičemž nejčastějším předmětem jejich výtek byla filosofie aristotelská. Např. G. Bruno uvádí, že Aristoteles byl „naprosto nevědomý ve věcech přírodní filosofie“ (BRUNO, Giordano, 2007, s. 151–152). Na straně druhé je třeba si uvědomit, že odklon od Aristotela často znamenal inklinaci k jiným antickým autoritám (Plinioví, atomismu, stoicismu). Renesanční přírodní filosofie tak byla spíše spekulativní než empirická a často usilovala nikoli o vytváření nového učení, nýbrž o obnovení prastaré moudrosti (*prisca sapientia*) (srv. BLAIR, Ann, 2006, s. 376). Kromě toho aristotelismus i nadále setrval podstatným a obvyklým zdrojem informací o přírodě (ať už se vůči němu renesanční autoři v menší či větší míře vymezovali). Většina renesančních univerzit zůstávala „aristotelskými“, hojně vznikaly i nové komentáře k Aristotelovým dílům, zakládající se často na studiu „nového Aristotela“ a nově objevených komentářů k jeho textům (NEJESCHLEBA, Tomáš, 2008, s. 53; srv. BLAIR, Ann, 2006, s. 372–373). Objevovaly se i tendence aristotelismus modifikovat či spojovat jej s jinými, zdánlivě neslučitelnými učenými (srv. Picův synkretismus).

Přímé pozorování se v renesanční epoše stalo zcela nepostradatelným pro poznávání neznámé přírody Nového světa. Ať již byl ten, kdo podával zprávy a pojednání o nových územích jakkoli sečtělý a formovaný klasickými texty, měl-li popisovat Nový svět, byl nucen vycházet především z přímé zkušenosti, přestože se ji mnohdy (v závislosti na cíli svého zkoumání) snažil začlenit do tradičních paradigmat (např. Fernández de Oviedo, José de Acosta) a někdy ji rovněž do značné míry modifikoval či si vypomohl vlastními fantaziemi (např. Kolumbus). Důraz kladený na poznání empirické, spjatý s fascinací pozoruhodnou novostí a kritikou poznatků a systémů starých, nicméně zaujímal ve španělských renesančních dílech pojednávajících o Novém světě dominantní roli.

V obecné rovině však nelze renesanci, ba ani renesanční přírodní filosofii, charakterizovat příklonem k empirii a kritikou antických autorit. Renesanční přírodní filosofové nebyli „pokrokoví“ muži, zakládající své vědění primárně na přímém zkoumání přírody. Ačkoli se mnohdy vymezovali negativně především vůči Aristotelovi, z antické tradice stále čerpali a jejich díla zůstávala do značné míry spekulativní. Stejně tak renesanční humanisté a autoři *historia naturalis* nebyli pouhými zprostředkovateli antického vědění, nýbrž sami také přispěli k rozvoji přírodních věd. Tradice a inovace, textuální a empirické poznání, nebyly v renesanci v ostrém rozporu, naopak po dlouhou dobu koexistovaly, ať již vědomě či nevědomky. Renesanční epochu tak nelze považovat ani za období renovace, ani inovace; takové hodnocení by bylo značně trivializující. Daleko výstižnější je Debusovo vymezení renesance jakožto epochy „zdánlivých paradoxů“ (*seeming paradoxes*), jež zaujímal k antické tradici obdivný i kritický postoj (DEBUS, Allen, 1978, s. 7; srv. GRAFTON, Anthony, 1992, s. 115). „Zdánlivé paradoxy“ sice interpretaci renesančního myšlení znesnadňují, ale zároveň jej umožňují vykreslit ve větší plasticitě a varují tak před zjednodušenými charakteristikami.

Literatura:

Prameny:

- ACOSTA, José de (1591): *Historia natural y moral de las Indias: en que se tratan las cosas notables del cielo, y elementos, metales, plantas y animales dellas y los ritos y ceremonias, leyes y gouierño y guerras de los Indios*. Barcelona.
- BACON, Francis (1990): *Nové organon*. Praha: Svoboda.
- BRUNO, Giordano (2007): *Magie, pouta a dialog renesančního filozofa*. Praha: Argo.
- DESCARTES, René (1992): *Rozprava o metodě*. Praha: Svoboda.
- GESSNER, Conrad (1604): *Historia animalium*, liber III. Francofurti.
- MONARDES, Nicolás (1580): *Primera y segunda y tercera partes dela Historia Medicinal: delas cosas que se traen de nuestras Indias Occidentales, que sirven en Medicina: Tratado dela Piedra Bezaar, y dela yerua Escuerçonera. Dialogo delas grandeas del Hierro, y de sus virtudes Medicinales; Tratado dela Nieve, y del bever Frio. Hechos por el Doctor Monardes, Medico de Sevilla; van enesta impression la Tercera parte, y el Dialogo del Hierro, nuevamente hechos, que no ha[n] sido impressos ha sta agora, do ay cosas grandes, y dignas de saber*. Sevilla.
- PETRARCA (1974): *Listy velkým i malým tohoto světa*. Praha: Odeon.
- PICO DELLA MIRANDOLA, Giovanni (2005): *O důstojnosti člověka = De dignitate hominis*. Praha: OIKOYMENH.

Další literatura:

- BLAIR, Ann (2006): Natural Philosophy. In: *The Cambridge History of Science, Vol. III: Early modern Science*. New York: Cambridge University Press, s. 365–406.
- BLEICHMAR, Daniela (2007): Books, Bodies, and Fields. Sixteenth–Century Transatlantic Encounters with New World. In: Schiebinger, L. – Swan, C. (eds.), *Colonial Botany. Science, Commerce, and Politics in the Early Modern World*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, s. 83–99.
- BURCKHARDT, Jacob (1912): *Kultura renesanční doby v Itálii I., II.*, Praha.
- COPENHAVER, Brian a SCHMITT, Charles (2002): Nature against Authority: Breaking Away from the Classics. In: *Renaissance Philosophy*, Oxford, New York: Oxford University Press, s. 284–328.
- DEAR, Peter (1995): *Discipline & Experience. The Mathematical Way in the Scientific Revolution*. Chicago: University of Chicago press.
- DEAR, Peter (2006): The Meanings of Experience. In: Park, K. – Daston, L. (eds.), *The Cambridge History of Science, Vol. III: Early modern Science*. New York: Cambridge University Press, s. 106–131.
- DEBUS, Allen (1978): *Man and Nature in the Renaissance*. Cambridge: Cambridge University Press.
- ELLIOT, John Huxtable (2000): Europa y América en la época moderna, in: *La incorporación de las Indias al mundo occidental en el siglo XVI*. Granada: Universidad de Granada, s. 23–44.
- FINDLEN, Paula (2006): Natural History, in: Park, Katharine a Daston, Lorraine, eds., *The Cambridge History of Science, Vol. III: Early modern Science*, s. 435–468. New York: Cambridge University Press.
- FLÓREZ MIGUEL, Cirilo; GARCÍA CASTILLO, Pablo a ALBARES ALBARES, Roberto (1999): *El humanismo científico*. Salamanca: Caja Duero.
- FLOSS, Pavel (2001): *Mikuláš Kusánský: život a dílo renesančního filozofa, matematika a politika*. Praha: Vyšehrad.
- FLOSS, Pavel (1987): *Proměny vědění*. Praha: Mladá fronta.
- GRAFTON, Anthony (1991): Defenders of the Text. The tradition of Scholarship in an Age of Science, 1450–1800. Cambridge, London.
- GRAFTON, Anthony (1992): *New worlds, Ancient Texts: The Power of Tradition and the Shock of Discovery*. Cambridge: Belknap Pr. of Harvard Univ. Pr.
- HARRISON, Peter (1998): *The Bible, Protestantism and the Rise of Natural Science*. Cambridge: Cambridge University Press.
- KRISTELLER, Paul Oskar (2007): *Osm filosofů italské renesance*. Praha: Vyšehrad.
- MIKKELI, Heikki (1992): *An Aristotelian response to renaissance humanism*. Helsinki: Societas Historica Finlandiae.
- NEJESCHLEBA, Tomáš (2008): *Jan Jessenius v kontextu renesanční filosofie*. Praha: Vyšehrad.
- NEJESCHLEBA, Tomáš (2008): Renesanční medicína: Academici versus Practici. In: L. Fialová – P. Kouba – M. Špaček (eds.), *Medicína v kontextu západního myšlení*, Praha: Karolinum.
- PINON, Laurent (2005): Conrad Gessner and the Historical Depth of Renaissance Natural History, in: G. Pomata – N. Siraisi (eds.): *Empiricism and Erudition in Early Modern Europe*, Cambridge, Mass.; London: MIT, s. 241–268.
- RUSSELL, Bertrand (1967): *A History of Western Philosophy*. New York: Simon & Schuster.
- OGILVIE, Brian (2006): *The Science of Describing*. Chicago: University of Chicago Press.

Barbora Polířková

Problematika příbuzenství v posvátné symbolizaci hebrejské Bible

Abstract

The paper is focused on kinship system of Ancient Hebrews. Because kinship is one of the apparent way how to organize people to certain order it can elucidate at least some parts of other socio-cultural aspects a given community, in this case religion. The paper stressed how the kinship system forms the religious-symbolic universe of Ancient Israel and vice versa. The description and analysis is made through the methods of social and culture anthropology, through the theories of kinship in particular and through textual analysis of the Pentateuch.

Key Words: kinship system, the Hebrew Bible, Ancient Israel, system of descent, endogamy, segmentary system, incest taboo.

Klíčová slova: příbuzenský systém, hebrejská Bible, starověký Izrael, descendenční systém, endogamie, segmentovaný systém, incestní tabu.

1. Úvod

V této studii se zaměřím na popis a analýzu nábožensko-symbolického univerza starověkého Izraele, a to za pomoci textové analýzy hebrejské bible a různých přístupů a názorů z oblasti studia příbuzenství. Studium příbuzenských vztahů a systémů provází sociální a kulturní antropologii od samotného vzniku a dlouhou dobu mělo výsadní postavení.

Význam studia příbuzenství a z něj dále odvozovaných sociálních vztahů tkví především v tom, že mohou napomoci osvětlit i další sociokulturní aspekty daného společenství, tedy i náboženství, které mnohdy hraje významnou roli a do určité míry ovlivňuje i sociální strukturu.¹

Hlavním pramenem ke studiu náboženství starověkého Izraele, v mém případě i jejich příbuzenské struktury, je kritická analýza biblického textu, konkrétně prvních pěti knih Mojžíšových.² Z kritického přístupu ke studiu starozákonních textů vyplývá, že tyto knihy byly výsledkem práce mnoha autorů pocházejících z různých století, kteří sledovali rozdílné náboženské a politické cíle. Mnohé z materiálu obsaženého v Gn tak spíše reflektuje idealizovanou verzi sociální struktury než etnografickou realitu a slouží tak jako vysvětlení a ospravedlnění politických a sociálních institucí existujících v době redakce textu. Tímto neříkáme, že příběhy předků jsou zcela ahistorické. Je jasné, že popisy starověkých pasteveckých skupin, sociálních a ekonomických podmínek a právních zvyků jsou poměrně autentické v kontextu starověkého Blízkého východu a nalezneme je i v tradičních vesnických či zemědělsky založených společnostech (MATTHEWS, Victor H., 2002, 1). Obecně můžeme říci, že mezi současnými biblisty panuje shoda v tom, že některé narativní tradice, které Pentateuch zpracovává, sice sahají až do druhého tisíciletí, avšak k jejich písemnému zpracování došlo mnohem později. Zde už takovou shodu nenalezneme, někteří badatelé kladou sepsání a korekce textu do doby spojeného království³ a posléze do doby severního a jižního království, jiní do doby exilu a doby poexilní (6. - 5. stol. př. n. l.) a další (minimalisté) dokonce až do doby helénistické, tj. 4. - 2. stol. př. n. l. (FINKELSTEIN, Neil – SILBERMAN, Asher, 2007, 23).⁴ Ať už se přikloníme k jakékoliv dataci, musíme mít neustále na paměti, že starozákonní slova tím, že byla autory, redaktory zasazena do doby Mojžíšovy, získala

1) Např. C. Geertz považoval náboženství za privilegovaný aspekt kultury, vybral jej reprezentanta kultury v tradičních společnostech a snažil se popsat, jak náboženské koncepty a úkony působí na politické, sociální a ekonomické procesy. Srov. a více viz KUPER, Adam, 1999, 75 – 121. Ke Geertzovu pojetí náboženství jako kulturního systému viz GEERTZ, Clifford 2000, 103 – 145.

2) Ruku v ruce s textovou analýzou by samozřejmě mělo jít i archeologické zkoumání a vzájemná korekce výsledků z obou disciplín.

3) Existenci spojeného království nepodporují nálezy archeologů.

4) Více k problematice textualizace Bible viz knihu Williama M. Schniedewinda *How the Bible Became a Book* (SCHNIEDEWIND, William M., 2004), kde autor na základě analýzy sociálních a ekonomických podmínek Izraele (od rané doby až po dobu helénskou) vytyčuje možná historická období, kdy nejpravděpodobněji mohli dojít k zapsání a editaci jednotlivých částí Bible. Obecně se tak dotýká problematiky textualizace, interpretace a vztahu orální a psané tradice.

váhu posvátné autority (PADEN, William, 2002, 37 – 38). S tímto vědomím musíme pohlížet i na samotný příbuzenský systém zde prezentovaný⁵, neboť řada pasáží Pentateuchu referuje o starších podobách příbuzenství jen prostřednictvím idealizovaných, ideologicky a nábožensky exponovaných schémat.⁶

2. Příbuzenství v hebrejské Bibli⁷

2.1 Systém descentence

Chceme-li popsat příbuzenskou/sociální organizaci izraelské společnosti, tak jak je prezentovaná v biblickém textu, v antropologických termínech, vhodně nám poslouží teorie unilineární descentence, která za základní příbuzenské jednotky považuje jasně vymezené skupiny určené vztahem ke společnému předku. Členství v takovéto skupině (hovoříme buď o rodech či klanech) je odvozováno od společného předka buď skrze ženskou (matrilinárta) či mužskou linii (patrilinárta). Tyto skupiny mají exkluzivní členství, jasně vymezené hranice a často přetrvávají v čase (BUDILOVÁ, Lenka, 2007). V bibli popisovanou společnost tak můžeme označit za společnost unilineární, přesněji patrilinární.⁸

5) Otázku po možnostech historické rekonstrukce příbuzenského systému Izraelců zde ponecháme stranou. Ráda bych však poznamenala, že rysy příbuzenského systému níže popsané nejpravděpodobněji odrážejí realitu doby královské.

6) T. J. Prewitt v článku *Kinship Structure and the Genesis Genealogies* na základě analýzy příbuzenských vztahů a principů politické organizace, které plynou z genealogického materiálu o praotcích dochází k závěru, že redakce knihy Genesis pravděpodobně reprezentuje kulturně propracovanou verzi státních politických záležitostí určité doby. Rozhodující verze orální tradice a některé rané části psané tradice o praotcích dle T. J. Prewitta lze spojit s Judskem a legitimizací dynastie krále Davida. Přesto autor netvrdí, že k redakci knihy Genesis došlo právě v tomto období, spíše navrhuje, že verze, kterou máme k dispozici je v zásadě Davidovská, „dokrášlena“ v pozdějším období izraelských dějin a můžeme ji nalézt v orální tradici těch, kteří se identifikují s Judskem (PREWITT, Terry J., 1981, 87 - 98).

7) K prvnímu seznámení s problematikou příbuzenství starověkého Izraele bych doporučila interaktivní tutorial B. Schwimmera (SCHWIMMER, Brian, 1995 - 2003). Vynikajícím příspěvkem k problematice příbuzenství, obecně sociální struktury starověkého Izraele je pak kniha S. Bendora *The Social Structure of Ancient Israel. The Institution of the Family (Beit'Ab) from the Settlement to the End of the Monarchy* (BENDOR, Samuel, 1996).

8) To, že dle halachického hlediska je za Žida považován každý, kdo se narodil židovským rodičům, nebo alespoň židovské matce! - potomci židovského otce a nežidovské matky musí podstoupit konverzi (PAVLINCOVÁ, Helena – HORYNA, Břetislav, 2003, 218) - myslím svědčí o jisté přizpůsobivosti pravidel vzhledem k měnícím se sociálním a ekonomickým podmínkám.

Skupina je schopná vysledovat svůj původ ke společnému předku, ke kterému přesně zná každý genealogický krok. Tím je samozřejmě muž, Noe. Rodová linie dále pokračuje skrze jeho syna Šéma, praotce všech Heberovců (Gn 9,21).

Jednotlivé rody⁹ konstruované na základě znalosti linií se vyskytují v mnoha velikostech v závislosti na generační hloubce a mohou nabývat velikosti až několika tisíc členů, a tak nutně dochází k segmentaci do menších skupin od rodičovského rodu. To je právě případ starověké izraelské společnosti, která vysvětlovala své sociální a politické procesy právě přijetím segmentárního rodového systému.¹⁰ V případě Izraele dochází v rámci segmentace k jisté hierarchizaci a upřednostňování některých linií, které stojí v rozporu s rovnostářským pořádkem segmentovaného systému a které dle antropologických měřítek reflektuje historii náboženské a politické centralizace a stratifikace izraelského společenství.¹¹

Dle B. Schwimmera (1995 - 2003) mnohé z biblických pasáží, zejména genealogické výčty, dokumentují rozsáhlou segmentaci na několika úrovních. Rozděluje ji do čtyř nápadných útvarů:

kým podmínkám izraelské společnosti. Více viz poznámka č. 29.

9) Rody jsou pevné, trvalé skupiny, které se skládají z nejméně tří generací, což je činí odolné proti času. Navíc jejich členové z nich odvozují sérii postavení, jakož i podstatnou část své celkové společenské identity. Původ rodu je vysvětlován jako výsledek unilokálního usídlování se skupinovým vlastnictvím. Buď je tedy nevěsta přivedena do ženichovy domácnosti, aby zde žila společně s jeho otcem a bratry, tzv. patrilokalita či naopak ženich přichází do rodiny nevěsty, tzv. matrilokalita. Členové rodu odvozují svůj původ od společného předka prostřednictvím genealogických výčtů (MURPHY, Robert F. 1999, 115).

10) E.E. Evans-Pritchard (EVANS-PRITCHARD, Evan, 1940) v knize *The Nuer* popisuje rozdělení kmene Nuerů na rody – unilineární descententní skupiny – různých stupňů, jež dle aktuálních potřeb (válka, spojenectví, atd.) spojují a stavějí do vzájemné opozice, a tvoří tak politické „segmenty“ společnosti. Celý systém zde popsán pak vešel ve známost jako tzv. segmentární systém (BUDILOVÁ, Lenka, 2007).

11) Rozlišení statutů mezi kmeny lze spatřit v příběhu Jákoba, jeho žen a souložnic. Dochází zde k určitému hierarchickému rozlišení osmi kmenů, které jsou připsány legitimním manželkám a které jsou zároveň svázány s Jákobem skrze preferované endogamní pravidlo a čtyřmi kmeny vzešlými z nemanželských vztahů se souložnicemi. Různá a nerovná práva a povinnosti mezi jednotlivými kmenovými jednotkami jsou zjevná i v jejich dalších segmentech, především pak v instituci dědičného kněžství.

1. *maximální rod* (kmen; v biblickém kontextu národ Izrael)
2. *majoritní rod* (klan; respektive kmen, např. kmen Judův)
3. *minoritní rod* („dům otce“; čeleď)
4. *minimální rod* (rodina, rozšířená patrilokální domácnost).

Na vrcholu tak stojí společenství všech Židů, jednotná descendenční skupina, *maximální rod*, připisující svůj původ Jákobovi. Jeho potomci představují Izraelity, doslovně potomky Izraele, podle druhého jména jež Jákob obdržel v prorockém zjevení.¹² Celý tento rod je podrozdělen do třinácti segmentů, *majoritní rody*, podle jedenácti Jákobových synů a dvou synů Jákobova dvanáctého syna Josefa, Efrajima a Manasese, které Jákob adoptoval na smrtelném loži (SCHWIMMER, Brian, 1995 - 2003).¹³ Kmeny, poté byly dále rozděleny podle počtu synů kmenového předka. Tak např. kmen Judův byl rozdělen do tří *minoritních rodů* podle jeho synů Šely, Perese a Zeracha. Tyto menší jednotky, označované jako čeledi vznikají v pravidelně se opakujícím sledu podle počtu potomků. Čeleď představovala okruh pokrevně příbuzných v širším slova smyslu a měla mj. právní

12) „Tu řekl: „Nebudu tě už jmenovat Jákob (to je Úskočný), nýbrž Izrael (to je Zápasí Bůh), neboť jsi jako kníže zápasil s Bohem i s lidmi a obstáls.“ (Gn 32,29[28])

13) F. B. Steiner (STEINER, Franz B., 1999, 230 – 233) v kapitole *Enslavement and The Early Hebrew Lineage System: An Explanation of Genesis 47: 29-31, 48: 1 – 16* vysvětluje adopci a požehnání Josefových synů v kontextu otroctví. Dle F. B. Steinera Josefovo prodání do otroctví, ač bez vědomí Jákoba, vede ke zrušení příbuzenských vazeb. Ani jeho osvobození v Egyptě mu neumožňuje navrátit se zpět do své původní příbuzenské skupiny, ba naopak se stává svým připojením k egyptskému královskému dvoru, součástí egyptské sociální struktury. Josefova původní rodina není schopna jej přijmout zpět, jeho syny však prostřednictvím adopce ano.

D. S. Kunin (1995, 157 – 159) prezentuje názor T. Prewitta, který dochází ke stejnému závěru jako F. B. Steiner tvrzením, že adopce Josefových synů představuje nahrazení Josefa, jeho syni dostanou požehnání namísto něj a dále, že Josef je strukturálně v protikladu k Izraeli vzhledem k jeho pozici světského vůdce. Toto stanovisko však samotný D. S. Kunin nezastává. Dle něj Josef, stejně jako jeho syni je požehnan (Gn 48,15). Dokonce obdržel dvojí požehnání, dva kmeny na místo jednoho. Toto dvojité dědictví je, dle D. S. Kunina, spojeno s jeho pozicí jakožto Jákobova vyvoleného syna. T. Prewitt též argumentuje, že Josef je marginalizován, neboť jeho další syni jsou vyloučeni z dědictví. Zde, dle D. S. Kunina, opět pochybil, neboť Josefovy další děti se stanou členy buď Efrajimova či Manasesova rodu, dvou kmenů Josefových. Stejně jako děti Judy se stanou členy kmene Juda. Adopce Josefových synů a pozice kteréhokoliv budoucího syna naopak zdůrazňuje Josefovou roli v rámci vyvoleného potomstva. V kontextu „božského narození“ pak adopce Josefových synů může být nahlížena jako symbolické znovuzrození Josefa.

(např. pozemkové vlastnictví, instituci práva na odkup pozemku) a kultické funkce (RENDTORFF, Rolf, 2000, 113 – 114). Toto několikanásobné větvení je zjevné i v genealogii kmene Lévi. Poslední členění definuje jednotky na nejnižším stupni systému, *minimální rod* – rodinu, která z hospodářského hlediska představovala jednotku, která mohla žít z vlastní produktivity. Vesměs se jednalo o rozšířenou domácnost, kde vedle sebe žili kromě muže, jeho ženy (popř. jeho žen), jeho dětí, otroků a otrokyň také ženatí synové a jiní závislí příbuzní (RENDTORFF, Rolf, 2000, 113 – 114). Zřetelně to vidíme na příkladu Lota v Abrahamově rodině.

Podle některých vědců segmentace měla pouze tři úrovně:

1. „kmen“ - respektive skupina rodů odvozující svůj původ od společného předka (jeden z dvanácti synů Jákoba) – tyto kmeny korespondují s antropologickým termínem „klan“;
2. „rodina“ - skupina rodin spojených skrze patrilinearitu a geografickou oblast - tato úroveň zřejmě koresponduje s úrovní rodu;
3. „otcův dům“ - rozšířená domácnost čítající otce a jeho syny a jejich manželky (KUNIN, Daniel S., 1995, 55).

Podle D. S. Kunina však v době editace textu byly zřetelné pouze dvě poslední zmiňované úrovně, vzhledem k tomu, že zůstal již jen kmen Judův. „Rodina“ tak v podstatě reprezentovala klan, větší jednotku spojenou skrze fiktivního předka a „otcův dům“ poté rod, spolupracující jednotku, spravující určitou část země, která svůj původ odvozovala od společného předka (KUNIN, Daniel S., 1995, 55).

W. R. Smith ve své studii *Kinship and Marriage in Early Arabia* (1885) přišel s tvrzením, že odstupňovaná míra příbuzenství je v segmentárním systému (moiety, klany, rody) hlavním vodítkem klasifikace sociální reality a je určující i při vytváření politických aliancí. Archaická arabská společnost se vyznačovala segmentárním typem příbuzenského systému. P. Dresch¹⁴ vedl pojítko mezi tímto Smithovým poznatkem a Evans–Pritchardovou studií o Nuerech a dospěl k názoru, že Starozákonní text, vzniklý ve starosemitském prostředí, podrobně vypočítávající Noemovy potomky včetně jejich genealogických vztahů, sleduje mechanický typ solidarity¹⁵ založený na

14) Citováno dle BUDIL, Ivo, 2000, 26.

15) E. Durkheim ve snaze ukázat, do jaké míry se v dějinách proměnil vztah jednotlivce a společnosti, a v čem zůstává konstantní, rozlišil dva základní typy společnosti – dřívější společnost založenou na mechanické solidaritě a moderní společnost založenou na solidaritě organické. Přechod od jednoho typu k druhému je zapříčiněn rostoucí dělbou práce. Společnosti s mechanickou solidaritou jsou založeny na podobnosti svých částí, jednotlivci ani skupiny v dané společnosti se ještě nediferencovali. Všichni praktikují stejné rituály a uznávají stejné svátosti, jsou plně integrováni přímo do sociálního celku bez jakýchkoliv zprostředkujících článků. Jednotlivci nesledují své vlastní zájmy, jsou plně podřízeni zájmům celku, které zcela mechanicky respektují. Společnost ovládaná

segmentárním unilineárním příbuzenském systému starověkých Židů. Starověkou izraelskou společnost lze tedy považovat za tradiční vnitřně nerozvrstvenou společnost, kde solidarita byla udržována mezi všemi členy dílčích příbuzenských vzájemně homogenních segmentů. Tato solidarita byla přímo úměrná a pružně se přizpůsobovala deklarovanému pokrevnímu poutu, které se odvolávalo na společně uznávaného předka (BUDIL, Ivo, 2000, 26).

Je pravdou, že biblický text líčí izraelskou společnost jako kooperující skupiny, které jsou ovšem značně ovlivněny teritoriální organizací, politickou reprezentací, náboženským vedením a vlastnictvím půdy, a že způsob organizace této společnosti ovlivňuje její přístupy k majetku, dědictví a politickému následnictví.

Strukturu celého segmentárního systému nalezneme v knize Numeri a Jozue¹⁶ a další doklady o segmentaci nalezneme v mnoha genealogických výčtech, které prostupují biblický text.

2.2. Genealogie

Na tomto místě je nutné udělat několik poznámek ke genealogiím obecně. Genealogickým výčtům bychom v první řadě měli rozumět jako určitému způsobu, jak vyjádřit, podpořit či legitimizovat sociální, ekonomické a politické požadavky, než-li jako přesnému historickému výčtu předků. Rodokmeny mají svou historickou a sociální podmíněnost a jejich tvorba je vesměs v rukou elity, která má autoritu ne nepodobnou

mechanickou solidaritou je plně homogenní a koherentní. Mechanická solidarita však postupně slábne a je nahrazena solidaritou organickou, která vychází z rozdílnosti mezi individui spíše než z podobnosti mezi nimi. Jedinec je do takovéto společnosti skrze svoji účast na činnosti z některé ze specializovaných částí, z nichž se společnost skládá. Je zde nutná kooperace funkčně rozrůzněných částí. Oba typy společnosti však ustanovují základní konsensus, který je nutným předpokladem všeho sociálního soužití (KELLER, Jan 2004, 208 – 209).

16) Kniha Numeri začíná výčtem všech Izraelitů nad dvacet let: „Prvního dne druhého měsíce svolali celou pospolitost, aby všichni hlásali svůj původ podle čeledí otcovských rodů; do jmenného seznamu byl zapsán každý jednotlivec od dvacetiletých výše“ (Nu 1,18) Tato pasáž specifikuje trojí rozdělení kmenů do majoritních a minoritních rodů a poté do „jmen“, které pravděpodobně zastupují jednotku rozšířené domácnosti, jejíž členové přijali jméno hlavy domácnosti. Ještě čitelněji se o segmentaci dovídáme v knize Jozue: „Ráno budete přistupovat po kmenech. Kmen, který Hospodin označí, bude přistupovat po čeledích. Čeleď, kterou Hospodin označí, bude přistupovat po domech. Dům, který Hospodin označí, bude přistupovat po mužích.“ (Joz 7,14) Dále viz Joz 7,16-18, kde je toto schéma konkrétní.

té, které se těší např. kněží v oblasti rituální praxe. Mnohdy je tvorba rodokmenů práce v jejich rukou.

Dle D. S. Kunina v První knize Mojžíšově nalezneme dva typy genealogií: segmentární a lineární. Segmentární genealogie jsou ty, které vedou svou linii skrze daného zakladatele. Tento typ je charakteristický pro ty společnosti, jejichž sociální struktura je založena na rodokmenu. Popis izraelské sociální struktury, tak jak je uveden v Exodu a Deuteronomiu, odpovídá segmentární rodové struktuře. Lineární genealogie poté popisují jednotlivou rodovou linii vedenou skrze konkrétní předky. Segmentární genealogie jsou užity především k popisu pronárodů, zatímco lineární genealogie je zaměřena na vyvolený národ, tedy Izrael (KUNIN, Daniel S., 1995, 181).¹⁷

Nutno zdůraznit, že biblické genealogie neodrážejí historické vztahy či migrace. Genealogické výčty mohou být, a často jsou manipulovány jak vědomě, tak nevědomě, aby reflektovaly stávající sociální realitu. Biblické genealogie jsou spojeny s historicko-sociální realitou doby, ve které byly texty redigovány (5. stol. př.n.l.). Tyto výčty tedy nezastupují přesné příbuzenské svazky či rody, ale především jsou projekcí ideologických vztahů.¹⁸ Genealogie jsou též, dle D. S. Kunina, úzce spjatý s „mytologickou realitou“, která utváří světový názor, jsou potvrzovány a zároveň potvrzují mytický systém starověkého izraelského společenství. Umístění mýtů do konkrétních historických souvislostí zaručuje, že jsou mýty, tím pádem i logika vytvořená prostřednictvím mýtu, pravdivé. Co může být více konkrétnější než vyčerpávající seznam otců a synů umístěný v čase. Mýtus pak prokazuje, že uspořádání genealogických vztahů je více než náhodné, neboť je nařízené Bohem. Existence rodokmenů, objektivní pravda, dokazuje, že mýtus je pravdivý (KUNIN, Daniel S., 1995, 202).¹⁹

17) Na jiném místě v této knize Kunin poznamenává, že segmentární genealogie, jsou završeny narozením Ezaua. Ezau, praotec Edómců, představuje poslední národ vycházející z hlavní linie, který není začleněn do Izraele. První kniha Mojžíšova tak používá jak mytologických textů, tak genealogických materiálů k vytvoření ideologického a genealogického odlišení Izraele, čímž řeší paradox endogamie, která je kulturní volbou (KUNIN, Daniel S., 1995, 110).

18) Tak například ve starověkém Izraeli psané genealogie sloužily, krom jiného, k ospravedlnění určitých požadavků a statusů jednotlivých lidí. Vezměme si biblický příběh Noa a jeho synů. Třetí syn Noa Chám, otec Kenaanův, spatřil svého otce obnaženého a pověděl to venku oběma svým bratrům. Zato byl proklet, prohlášen za nejbídnějšího otroka svých bratrů a toto prokletí se vztahuje i na jeho potomky, Kenaance (Gn 9). Další takový příklad můžeme nalézt v knize Ezdráš, kde je předložen výčet odmítnutých z exilu se navrátilivších, neboť nemohli prokázat, že jejich otcovský rod a původ je z Izraele, stejně jako zamítnutí kněžských titulů ze stejného důvodu (Ezd 2,59 – 63).

19) Vynikajícím příspěvkem ke strukturální analýze genealogií ve Starém zákoně je článek

2.3 Rodina a afinní pravidla

Rodina byla základním stavebním kamenem izraelské společnosti, a proto v Bibli nalezneme mnoho pravidel, jak organizovat rodinné a manželské vztahy. Starozákonní údaje o rodinných poměrech je nutné hodnotit různě podle toho, o koho se jedná. Běžnou praxi však pravděpodobně zobrazují zprávy o praotcích.

D. Steinmetz ve své knize *From Father to Son: Kinship, Conflict, and Continuity in Genesis* považuje příběhy rodin v První knize Mojžíšově za důležité k pochopení vzniku izraelského národa. Tvrdí, že pokud má být národ vystaven na pevných základech, musí být základním cílem těchto „rodinných“ příběhů nalézt stabilní rodinou strukturu, jejíž členi spolu budou žít bez konfliktů. Tato struktura pak bude reprezentovat sociální strukturu národa (STEINMETZ, Devora, 1991, 30).²⁰

Ústřední roli v rodině zastával otec, který zprvu vykonává i obětí a kněžské funkce. Vzhledem k tomu, že jsme si izraelskou společnost popsali jako patrilineární, můžeme z toho vyvodit i další závěry. Nejen členství ve skupině, ale i další práva a povinnosti byli vedeny skrze mužské potomky. Patrilineární pravidlo převzalo např. hlavní zodpovědnost za udržení vlastnictví, potvrzení držení majetku a dědická práva. Je jasné, že ne vždy nalezneme v rodině syny, biblický text však nabízí řešení i v situaci, kdy muž nemá syny:

„...Když někdo zemře a nemá syna, převedete dědictví po něm na jeho dceru. Jestliže nemá ani dceru, dáte dědictví po něm jeho bratrům. Jestliže nemá ani bratry, dáte dědictví po něm bratrům jeho otce. Jestliže nejsou ani bratři po jeho otci, dáte dědictví po něm jeho nejbližšímu příbuznému z jeho čeledi; ten je obdrží. ...“ (Nu 27,8-11)

Dědictví dcer vyvolává těžkosti, což je zmíněno v několika biblických pasážích. Poté, co Mojžíš poprvé vyhlásí toto pravidlo²¹, je konfrontován s problémem:

od K. R. Andriolo A Structural Analysis of Genealogy and Worldview in the Old Testament, ve kterém načrtává strukturální vzorce spojené s genealogiemi ve Starém zákoně a postuluje hypotézu, že tyto vzorce poskytují model pro řešení konfliktů v rámci světového názoru starověkého Izraele (ANDRIOLO, Karin R., 1973, 1657 – 1669).

20) Pokud je tedy starověká literatura, dle D. Steinmetz, nahlížena jako sociální konstrukt, artefakt zanechaný zde společností bojující za svou sebeidentifikaci, pak boj za stabilitu v rámci rodiny reflektuje společenskou představu v její samotné povaze - v konflikttech, které ji ohrožují, ve schopnosti řešit tyto konflikty až ke konečnému ustanovení této společnosti jakožto životaschopné. Kapitola 12 v Genezi začíná příkazy a sliby, posláním a požehnáním; představuje tak výjimečné kulturní dědictví, které má být přenášeno v rámci rodiny a sdíleno všemi jejími členy. Toto dědictví, duchovní i materiální, se stane předmětem základního konfliktu mezi bratry usilujícími o otcovo požehnání. Cílem jednotlivých příběhů pak je tento konflikt eliminovat (STEINMETZ, Devora, 1991, 30 – 31).

21) Jedná se o případ Selofchadových dcer, jejichž otec zemřel na poušti, ale nebyl ve

pokud žena zdědí půdu od svého otce, přejde na její děti a tudíž do jiné rodové linie.²² Jeho řešením je ustanovení instituce manželství paralelních bratranců (potomci sourozenců stejného pohlaví). Tak žena, která zdědila půdu od svého otce je provdána za svého bratrance – syna otcova bratra a majetek je tak udržen v rámci širší patrilineie. Toto ustanovení zajišťuje zachování majetku a potomků v patrilineárním rodu, neboť manžel dcery pochází ze stejné rodové linie jako jeho žena a děti tak zůstanou v této linii skrze oba rodiče. To vše poukazuje k rodové endogamii (SCHWIMMER, Brian, 1995 - 2003).²³

Jasně preferovaným afinním pravidlem byla endogamie, v případě Izraele můžeme hovořit o rodové endogamii, která vyžaduje sňatky v rámci skupiny. Tím pomáhá skupině posílit vlastní identitu a jedinečnost v opozici k sousedním skupinám, se kterými je manželství zakázáno.

Zvláštní manželskou formu představovalo tzv. levirátní manželství. Jestliže se stalo, že muž zemřel dříve, než-li zplodil syny, byl jeho mladší bratr povinen vzít si vdovu po zesnulém. Děti, které z tohoto svazku vzejdou pak ponesou jméno zesnulého bratra, aby jeho jméno zůstalo v rodu zachováno.²⁴

Levirátní manželství představuje výjimku v manželských svazcích, neboť za života bratra bylo spojení jeho manželky s druhým bratrem zakázáno. Takové jednání by totiž mohlo vést k rozbrojům mezi bratry, a tím k ohrožení stability základní rodinné jednotky. Porušení tohoto zákazu by se dalo považovat za neoprávněné přijetí práva na

skupině těch, jež se smluvili proti Hospodinu. Proto požadují dědictví mezi bratry svého otce, aby nebylo jeho jméno vymazáno. Viz Nu 27,1-7.

22) Viz Nu 36,1-4.

23) Druhým mechanismem udržujícím spojitost rodového vlastnictví bylo provdat dědicí dcery za domácí otroky, neboť ti jakožto poddaní neměli svou vlastní rodovou linii, a tak byly děti automaticky začleněny do linie jejich matky. Ustanovení sňatku s otroky vytvořilo velký počet segmentů mající původ spíše v ženském než v mužském předku (viz např. 1Kr 2, 34 – 36). Ošetření dědictví skrze dceru zároveň poskytuje důkaz, že manželství může zapojit manželku do linie jejího manžela a tím přerušit práva její rodové skupiny. To můžeme nalézt např. v příběhu Rút stejně jako v mnoha patrilineárních společnostech jako např. ve starověkém Římě, v současné Číně a arabských společnostech. Srov. tamtéž.

24) V Deuteronomiu se levirátní zákon omezuje na bratry, kteří žijí ve společné domácnosti a na případ, kdy zesnulý bratr nezanechal potomka. Jak je napsáno výše, děti vzešlé z levirátního svazku ponesou jméno zemřelého bratra, aby „jeho jméno nebylo z Izraele vymazáno“ (Dt 25:5-6). Z tohoto úhlu pohledu pak zesnulý bratr, spíše než žijící biologický otec, se stává legitimním či „sociologickým otcem“ dítěte, a to zejména s ohledem na ustanovení oficiální rodové linie (viz příběh Judy a Támar Gn 38).

dědictví ještě před bratrovou smrtí. To, že je tento typ svazku byl povolen po smrti bratra poukazuje k základní funkci levirátu, tedy zachování rodu, pokračování v dané linii. Implikuje též, že případný nárok na ženu může mít celý rod; dědictvím manželovy rodiny je nejen ona jako osoba, ale také její potomstvo.

Je jasné, že tento zákon uvaluje na levira těžké břímě. Jeho povinností bylo zplodit potomka, dědice země a majetku jménem zesnulého muže, zároveň ale on sám ztrácí možnost zdědit díl majetku, který by mu za normálních okolností náležel (viz případ Ónana). Dostáváme se tak ke konfliktu zájmů, který se snaží vyřešit deuteronomický zákon (Dt 25,7-10) určitou „mezerou“, kdy muži umožňuje zbavit se této povinnosti. Zároveň je však veřejně zostuzen, jak slovy, tak gesty (MATTHEWS, Victor H., 1998, 100 - 101).²⁵

E. Otto prohlašuje, že žádný jiný deuteronomický zákon, týkající se rodinných záležitostí, nereflexuje patrilineární strukturu hebrejské rodiny přesněji než právě zákon o levirátním manželství. Jméno rodiny, tedy rod, je přenášen přes otce na syna. Beze sporu je hlavním zájmem této instituce zajistit patrilineární rodině mužského potomka. Při bližším prozkoumání se však stává zjevným, že tento zákon nebyl jen pouhým odrazem legální instituce levirátu a stabilizace patrilineární rodiny, ale že jeho zájmem bylo též zlepšit právní a ekonomickou pozici ovdovělé ženy v tomto výjimečném případě nerozděleného dědictví jejího zesnulého manžela, v situaci, která jí činila obzvláště zranitelnou. V běžné praxi levir mohl užívat majetku svého bratra až po splnění povinnosti zplodění potomků v jeho jménu. V případě nerozděleného majetku muž nemusel splnit svou levirátní povinnost, neboť majetek zesnulého bratra automaticky spadl pod jeho správu. Symbolický akt zutí sandálu, uvedený v Deuteronomiu, vyjadřoval jak ponížení neochotného levira žijícího z nerozděleného majetku, tak ztrátu jeho nároku na bratrův majetek. Vdova tímto aktem obdržela užívací právo na manželův majetek do doby své smrti či do doby, než se znovu provdala. V případě, že si vzala svého švagra, jiného muže či zemřela, užívací právo na majetek zůstal či znovu připadnul jejímu švagrovi (OTTO, Eckart, 1998, 139 – 140).

25) Zajímavé na tomto deuteronomickém ustanovení je právě ona mezera v zákoně. V případě Támar (příběh Judy a Támar Gn 38) nebyla nabídnuta žádná možnost, jak se zbavit levirátní povinnosti, proto se Támar uchyluje k úskoku, kterým dosahuje vytouženého cíle, těhotenství. Toto naznačuje závaznou povahu levirátních povinností v deuteronomické době. Nicméně, vzhledem k nejasnému datování těchto materiálů, mohly ve vyprávění v Genezi zasáhnout další kulturní faktory, které vyžadovaly jiné řešení Támarina problému. V každém případě deuteronomická legislativa nevyžadovala žádný jiný trest pro levira odmítajícího splnit své povinnosti než být vystaven ritualizovanému veřejnému ponížení (MATTHEWS, Victor H., 1998, 101).

2.4. Tabu incestu versus endogamie

Dalším prvkem, který obsahoval symbolické sociální poselství posilující integritu a stabilitu izraelské společnosti byly jasně a zevrubně popsané incestní zákazy²⁶, které nalezeme zejména v knize Leviticus, kap 18.²⁷ Na první pohled by se mohlo zdát, že rozšířené incestní zákazy jsou pouhou zástěrkou exogamních pravidel, neboť kontrolují sňatky v rámci společenství. Při bližším zkoumání se nicméně toto podezření nepotvrdí. Biblický text užívá stejné slovní spojení pro sexuální vztahy mezi egem a jakýmkoliv příbuzným, a to „neodkryješ nahotu”.²⁸ Text tak implikuje, že všichni tito příbuzní patří do stejné kategorie, kategorie „blízkých příbuzných”, a proto je vztah s nimi považován za incestní.

26) Biblická omezení měla samozřejmě vliv na manželské zvyky v západní společnosti a na legislativu. Nicméně, během užívání předepsaných principů v realitě společenského života došlo k mnoha přehodnocením, přisadám, vymazání a sporné otázky se vynořily především díky odlišným kulturním kontextům a sociálním příkazům společností, které přijaly židovskou tradici. Katolické kanonické právo je historicky založeno na premise, že tento výčet není výlučný a že všichni identifikovaní pokrevní příbuzní a afinní příbuzní představují překážku ve sňatku. Anglikáni a protestanti se nicméně zaměřili na detailní seznam, uvolnili však restrikce sňatků mezi bratrance a ostatními příbuznými. Tyto sňatky nejsou explicitně vyloučeny, přestože nesledovaly přesně biblická nařízení (SCHWIMMER, Brian, 1995 - 2003).

27) Bible obsahuje dva základní výčty incestních zakázů: v Leviticu a v Deuteronomiu. Deuteronomické zákazy se vztahují jak na patrilaterální, tak na matrilaterální sestry, matky a nevlastní matky. Ve vztahu k afinním příbuzným ega je zakázána tchyně (viz Dt 27, 15-26). Verše v Dt 27,20-23 pak explicitně vyjadřují prokletí za tyto „hříchy”. Někteří vědci předpokládají, že tento výčet je starší než výčet uvedený v Leviticu. Ten je zato zevrubnější. Zákazy se týkají jak pokrevních, tak afinních příbuzných. Verše 17 a 18 se týkají žen, které si ego nemůže vzít najednou. Ty zahrnují: ženu a její dceru, ženu a její vnučky a dvě sestry, protože tím, že si vezme jednu je vytvořen příbuzenský vztah ke druhé. V Lv 18,8 zákazy s nevlastní matkou ega jsou postulovány skrze jejího manžela: je to „nahota tvého otce.” Tak se sex s otcovou ženou jeví jakožto rovnocenný sexu s otcem, a proto dvojité zakázaným (KUNIN, Daniel S., 1995, 265). K antropologickému rozboru Deuteronomia viz M. Douglas In the Wilderness. The Doctrine of Defilement in the Book of Numbers (DOUGLAS, Mary, 1993).

28) M. Douglas píše, že to, jakým způsobem Leviticus zdůrazňuje téma nahoty připomíná příběh o Adamovi a Evě v Eden. Obdobně jako v angličtině, hebrejské slovo „nahý” má několik významů. V jednom případě implikuje sexuální stud a cudnost: „... a stanou se jedním tělem. Oba dva byli nazí, člověk i jeho žena, ale nestyděli se.” (Gn 2,24-25). Po požití zakázaného ovoce se jejich oči otevřely a oni poznali svou nahotu. Fíkové listy pak posloužily jako bederní rouška, zástěra ohanbí. Nahota však také znamená nechráněný,

Dle antropologických hledisek incestní tabu zvyšuje tlak na exogamii, avšak izraelská společnost upřednostňovala endogamii. Incestní tabu zamezovalo konfliktům uvnitř rodiny. Endogamní pravidlo podporovalo vytváření aliancí s příbuznými, čímž zaručovalo soudržnost společenství a zároveň napomáhalo udržení vnějších hranic Izraele. Z výše uvedeného musí být jasné, že incestní tabu je s endogamií v rozporu, a proto je často jejím výsledkem. Obojí, Bohem nařízené, však sloužilo izraelskému společenství k potvrzení vlastní identity a výlučnosti. Zakázané incestní vztahy, běžné v okolních národech, jsou zde proto, aby poukazyvaly na čistotu izraelského lidu. Pouze čistota zaručí tomuto národu Boží přízeň. Stejně tak endogamie tuto čistotu zaručuje, neboť jasně odděluje Izrael, jakožto Bohem vyvolený národ, od ostatních národů, nepřipouští žádné směřování, udržuje pevné hranice.

Pokud budeme Izraelity zkoumat v kontextu okolních národů prvek endogamie se ještě zvýrazní. Izraelité žili mezi mnoha různými lidmi, se kterými občas vstupovali i do manželských svazků. Narativní texty obsahují několik příkladů těchto vzájemných sňatků. Texty však zároveň velmi často obsahují Boží odplatu za tyto svazky (viz Nu 25). Na tyto texty pak můžeme nahlížet jako na polemiku proti těmto svazkům s detailním výčtem následků v případě, že zákon bude překročen. Mohou ovšem být i popisem lidí, kteří tradičně (či mytologicky) praktikovali exogamii a kteří tak neměli být příkladem k následování. Zákonodárné texty jsou nicméně ambivalentní. Přesto vesměs zakazují Izraelitům měnit ženy s lidmi, mezi kterými žijí.²⁹ Tudiž, alespoň ideologicky,

odkrytý. Adam Bohu odpovídá, že se bál, neboť byl nahý (Gn 3,10). Bůh odpoví: „Kdo ti pověděl, že jsi nahý?“ (Gn 3,11). Dostáváme se tak k závěru, že Adam je vlastně nechráněný před nebezpečím a vyhnáním. Sexuální konotace jsou ospravedlněné, ale nemůžeme přehlédnout význam vyhnání. V první části příběh o fíkových listech jasně vypovídá o tělesném zevnějšku, sexuálním projevu a zakrytí pohlaví. Kořeny nahoty, vyhnání, odkrytí předkládá další odvozeniny: učinit nahým, sexuální prohrěšky v Lv 20,10-21; dále svléknout, ležet odkrytý (nahý) a jako podstatné jméno mužské pohlavní orgány. To je smyslem nahoty v Gn 2, „být nahý a nestydět se“. Lv 18-20 pojednává o nahotě příbuzného. Význam se posouvá od sexuálního studu k vyhnání a zranitelnosti. Příběh o zástěře z fíkových listů je prvním z těch skrytých významů přikrytí a nahoty, která vyzdvihuje Leviticus (DOUGLAS, Mary, 1999b, 245 – 247).

29) Zatímco izraelští muži měli své dcery a sestry pod značnou kontrolou, neboť je „měnili“ s ostatními Izraelity, synové a bratři pod touto kontrolou nebyli. Tak byla vytvořena větší pravděpodobnost, že muži budou mít cizí manželku. Tento prvek mužské kontroly nad manželstvím žen je, dle D. S. Kunina (1995, 53), klíčovým faktorem k posunu od patriline k matrilinei co se potomků týče.

Existují dvě základní teorie vysvětlující tuto transformaci. První je spojena s problémem otcovství. Během perského období a období druhého chrámu vzrostl počet znásilnění,

musíme izraelské společenství považovat za společenství endogamní, neboť mělo pravidla proti provdávání ven ze skupiny. Přestože je pravděpodobné, že tato pravidla byla často v praxi porušována, existovalo zde jasné ideologické upřednostňování endogamie, podporované jak božskými, tak lidskými tresty (KUNIN, Daniel S., 1995, 59 – 61).

Izraelský patrilineární systém a manželství je jasně popsáno především v První knize Mojžíšově, zejména pak v narativních příbězích, v detailech životů patriarchů Abrahama, Izáka a Jákoba. Tyto velmi známé legendy³⁰ ilustrují některé základní

kdy otec byl často neznámý a tudíž byly děti přiřčeny matce. Tato teorie je však problematická na několik úrovních. Jedná se pouze o částečné vyřešení otázky otcovství, neboť majetek a kmenové členství bylo stále děděno skrze otce. Lepší tedy bylo považovat všechny děti vdané ženy za manželovi, zatímco děti neprovdané ženy patřily její rodině. Druhá teorie tvrdí, že tento kulturní posun souvisí s institucí chránící kněžskou čistotu, která byla následně rozšířena na celou populaci. Kněží museli mít izraelskou matku i otce, který též musel zastávat kněžskou funkci. Analogicky tak bylo požadováno, aby Izraelité měli izraelského otce i matku. Jednalo se tedy spíše o transformaci zdůrazňující jak patrilinii, tak matrilinii (jedná se o teorii postulovanou P. Hiatem a B. Zlotowitzem; citováno dle KUNIN, Daniel S., 1995, 54).

Zdá se, že řešení leží někde uprostřed mezi těmito teoriemi. Po návratu z babylónského exilu si izraelští muži brali cizí ženy stejně jako vyměňovali své vlastní (především mezi sebou navzájem). Ve snaze posílit prvek endogamie, která je shodná s funkcí chránící čistotu v rámci kněžské linie, bylo nutné zvýšit kontrolu nad manželstvím mužů. Důraz na matrilineární rod nutil Izraelity vzít si izraelskou ženu, aby jejich děti zůstali uvnitř izraelského lidu. Nebyla zde potřeba zdůrazňovat patrilinii, neboť muži již kontrolovali, koho si ženy mohou vzít. Bylo jasné, že zákonný manžel/otec bude Izraelita a skutečné otcovství nebylo podstatné. Nutno podotknout, že i přes důraz na matrilineární rod, uchovalo se mnoho patrilineárních znaků. Půda a majetek se dědil skrze otcovskou linii, kněžství a kmenový statut zůstali patrilineární a genealogie se dále vypočítávali skrze mužskou linii (KUNIN, Daniel S., 1995, 53 – 55).

30) Skrze strukturální analýzu mýtu můžeme na tyto příběhy též nahlížet jako na modely k vyřešení protikladů lidského života, v našem případě incestního tabu a endogamie. Toto zprostředkování nazýváme mediací. V systému (pravděpodobně exogamním), ve kterém je mediace pozitivní, hranice mezi dvěmi entitami není jednoznačná. Mediace vytváří možnost, že tyto dvě entity jsou strukturálně rovnocenné. Tento typ mediace tedy umožní exogamní kultuře přizpůsobit exogamní požadavky zmírněním ideologického rozdílu mezi účastníky výměny. V systému, kde je mediace negativní je propast mezi protikladnými prvky zdůrazněna vytyčením hranic, a proto je logicky nemožné a negativní tuto propast překlenout. Struktura izraelské kultury je charakterizována právě negativní mediací, neproniknutelnými hranicemi (KUNIN, Daniel S., 1995, 266 – 267).

principy starověkého izraelského sociálního uspořádání společně s protikladnými doklady endogamie, dědictví a nástupnictví. Jsou zároveň i modelem pro tyto principy, neboť jsou považovány za posvátné, Bohem ustanovené.

3. Závěr

Lidé vždy pociťovali (a stále pociťují) potřebu pochopit svět, ve kterém žili a konali. Vždy se snažili ve zdánlivé záhadnosti a nevypočitatelnosti jevů, jež je obklopovaly, nalézt jistý řád, alespoň částečné vysvětlení. Je nasnadě, že ve svých počátečních představách vycházeli z toho, co jim bylo nejbližší, a tedy známé – ze vztahů v rodině, z kontaktů s okolím. Od představ vycházejících z jejich vlastního mikrosvěta je již krůček k představám světa jako celku. Tento mikrosvět je ve svém základě tvořen především příbuzenskými vztahy.

Organizace těchto vztahů je odrazem nejen toho, jak společnost vnímá sama sebe, ale též ostatní společenství, které ji obklopují. Příbuzenský systém tak utváří jistý pohled na svět, symbolické univerzum, které společnosti zaručí přežití a pokračování v předávání kulturního dědictví.

Starověké izraelské společenství není výjimkou, a proto v Bibli nalezneme jasné vymezení příbuzenských vztahů. Tato společnost kladla důraz na patrilinearitu, která určovala vnitřní uspořádání, zaručovala pokračování rodu skrze mužského potomka, určovala následnictví, dědická práva. Důraz na segmentaci a endogamii pomohl vymezit přesné hranice tohoto společenství a jeho postoj k okolním národům. Tyto tři signifikantní příbuzenské struktury jasně vymezovaly izraelskou společnost.

Legitimizace těchto kulturních konstruktů byla dosažena těsným spojením s náboženstvím. Textová analýza pěti knih Mojžíšových zřetelně prokáže, že náboženství izraelského společenství vytvářelo jeho světový názor, stejně jako základní podobu jeho každodenního života. Patrilinearita, segmentace, endogamie, stejně jako systém incestního tabu či jakýkoliv jiný klasifikační systém, vystupují jako posvátné instituce, podtrhující oddělený a výlučný původ tohoto společenství. Ostatní národy měly samo-

*Toto tvrzení je v souladu s tvrzením M. Douglas, která ke stejnému závěru došla v *Implicate Meanings při studiu tří odlišných kultur, kultury hebrejské, káramské a kultury kmene Lele. Těmto třem kulturním typům odpovídají, dle M. Douglas, tři typy mediace, negativní, neutrální a pozitivní a každý příklad je přímo svázán s přístupem k výměnám žen. Ta společnost, která má katastrofální zkušenosti s cizinci bude ochraňovat přesné kategorie, a proto odmítat výměny a mediaci. Protiklad vnitřní/vnější, týkající se především strukturální role incestu, též podporuje logiku endogamie. Incest je užít k překlenutí problematické pozice ženy s ohledem na tři struktury izraelské společnosti: endogamii, segmentaci a patrilinearitu (DOUGLAS, Mary, 1999a, 275 – 276).**

zřejmě také jisté vnitřní uspořádání, zákony a nařízení, ale pouze Izrael se stal národem vyvoleným, neboť jeho zákony pocházely od Boha. Bylo tak vytvořeno jisté nábožensko-symbolické univerzum, které těm, kteří jej přijali nabídlo orientaci a řád na všech úrovních lidského života. Pokud použijeme Durkheimova slova, společnost se stala Bohem.

Seznam použité literatury a internetových zdrojů:

- (1989): Bible, Písmo svaté Starého a Nového zákona. Praha: Ekumenická rada církví ČSSR.
- ANDRIOLO, Karin R. (1973): A Structural Analysis of Genealogy and Worldview in the Old Testament. *American Anthropologist*. New Series, Vol. 75, No. 5: 1657 – 1669.
- BENDOR, Samuel (1996): *The Social Structure of Ancient Israel. The Institution of the Family (Beit'Ab) from the Settlement to the End of the Monarchy*. Jerusalem: Simor Ltd.
- BUDIL, Ivo (2000): *Kulturní a sociální antropologie Indoevropanů*. Plzeň: Fakulta humanitních studií.
- BUDILOVÁ, Lenka (2007): Studium příbuzenství a sociální antropologie. In AntropoWebzin. [cit. 2010-02-06]. Dostupné z <<http://antropologie.zcu.cz/studium-pribuzenstvi-a-socialni-antropologie>>.
- DOUGLAS, Mary (1999a): *Implicite Meanings. Selected essay in anthropology*. London: Routledge.
- DOUGLAS, Mary (1993): In the Wildrness. The Doctrine of Defilement in the Book of Numbers. Oxford: Oxford University Press/Sheffield Academic Press.
- DOUGLAS, Mary (1999b): *Leviticus as Literature*. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- EVANS-PRITCHARD, Edward Evan (1940): *The Nuer: A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People*. Oxford: Clarendon Press.
- FINKELSTEIN, Neil – SILBERMAN, Asher (2007): *Objevování bible. Svatá písma Izraele ve světle moderní archeologie*. Praha: Vyšehrad.
- GEERTZ, C. Náboženství jako kulturní systém. In Interpretace kultur. Praha: SLON, 2000, str. 103 – 145.
- KELLER, Jan (2004): *Dějiny klasické sociologie*. Praha: SLON.
- KUNIN, Seth Daniel (1995): *The Logic of Incest. A Structuralist Analysis of Hebrew Mythology*. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- KUPER, Adam (1999) *Culture: The Anthropologist's Account*. Cambridge: Harvard University Press.
- MATTHEWS, Victor H. (2002): *A Brief History of Ancient Israel*. Louisville: Westminster John Knox Press.
- MATTHEWS, Victor H. (1998): Honor and Shame in Gender-Related Legal Situations in the Hebrew Bible, in Matthews, Victor H. – Levinson, Bernard M. – Frymer-Kensky, Tikva, *Gender and Law in the Hebrew Bible and the Ancient Near East*, s. 97 – 127, Sheffield: Sheffield Academic Press.
- MURPHY, Robert Francis (1999): Úvod do kulturní a sociální antropologie. Praha: SLON.
- OTTO, Eckart (1998): False Weights in the Scales of Biblical Justice? Different Views of Women from Patriarcha Hierarchy to Religious Equality in the Book of Deuteronomy, in Matthews, Victor H. – Levinson, Bernard M. – Frymer-Kensky, Tikva, *Gender and Law in the Hebrew Bible and the Ancient Near East*, s. 97 – 127, Sheffield: Sheffield Academic Press.
- PADEN, William (2002): *Bádání o posvátnu. Náboženství ve spektru interpretací*. Brno: Masarykova univerzita.
- PAVLINCOVÁ, Helena – HORYNA, Břetislav (2003): *Judaismus, křesťanství, islám*. Olomouc: Nakladatelství Olomouc.
- PREWITT, Terry J. (1981): Kinship Strucutres and the Genesis Genealogies. *Journal of Near Eastern Studies*, Vol. 40, No. 2: 87 – 98.
- RENTORFF, Rolf (2000): *Hebrejská bible a dějiny. Úvod do starozákonní literatury*. Praha: Vyšehrad.
- SCHNIEDEWIND, William M. (2004): *How the Bible Became a Book. The Textualization of Ancient Israel*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SCHWIMMER, Brian (1995 – 2003): *Kinship and Social Organization An Interactive Tutorial* [online]. © 1995 – 2003 [cit. 2005-11-04]. Dostupné z <<http://www.umanitoba.ca/faculties/arts/anthropology/kintitle.html>>.
- SMITH, William Robertson (1885): *Kinship and Marriage in Early Arabia*. Cambridge: Cambridge University.
- STEINER, Franz B. (1999): *Taboo, Truth, and Religion. Selected Writings, Volume 1*. Oxford: Berghahn Books.
- STEINMETZ, Devora (1991): From Father to Son: Kinship, Conflict, and Continuity in Genesis. Lousville: Westminster/John Knox Press.

Veronika Sobotková

Islámské rodinné právo šaría ve Velké Británii

Abstract

Muslims in Great Britain present a significant minority – about 4 % – 4,6 %. Most of British Muslims are Pakistani origin and they follow the fundamental concept of Pakistani Islamic law. Islamic family law was applied unofficially within Muslim community in Britain, officially was recognized British state law. Arbitration Act 1996 enabled the arbitration as a form of alternative dispute resolution and Muslim sharia tribunals were admitted as official arbitral tribunals. 19 sharia tribunals have been working officially so far. They are empowered to resolve cases in areas of family and inheritance law. The most common case is divorce, especially divorce initiated by woman. Sharia tribunals in Britain follow views of Hanafi madhab but in the question of custody they prefer Maliki madhab. Official operation of sharia tribunals has aroused great controversy among the public.

Klíčová slova: Šaría, šariátské soudy, Velká Británie, Angrezi šaría, Arbitration Act, hanafijský madhab, rozvod, *taláq*, *chul'a*, multikulturalismus, integrace

Key words: Sharia, sharia courts, Great Britain, Angrezi sharia, Arbitration Act, Hanafi madhab, divorce, *talaq*, *khul'a*, multiculturalism, integration

Tento článek má za cíl sledovat historický vývoj a postupnou adaptaci islámského rodinného práva ve Velké Británii, jak je uplatňováno v prostředí silně věřící a praktikující

muslimské komunity. Chce představit původní aplikaci šarií v neoficiální podobě (v prostředí neoficiálního legálního pluralismu) a změnu po začlenění do oficiálního právního systému. Zvláštní pozornost bude kladena na soudobou konkrétní aplikaci a exekuci práva – zejména na praktický průběh islámského rozvodu (jako současného nejčastějšího případu, který řeší šariátské soudy). Okrajově zmíní některé důležité názory, které zazněly v souvislosti s oficiálním uplatňováním islámského práva.

Úvod

Tářiḡ Ramadán: *„In the West, the idea of Sharia calls up all the darkest images of Islam ... It has reached the extent that many Muslim intellectuals do not dare even to refer to the concept for fear of frightening people or arousing suspicion of all their work by the mere mention of the word.”*¹

Slova jako „šaría²“, „šariátské zákony“, „šariátský soud“, „islámské právo“ vyvolávají ve veřejnosti představy krutých tělesných trestů jako sekání rukou či kameňování, útlak žen a bezpráví. Ve chvíli diskuse o možnosti praktikování šarií v rámci muslimských komunit žijících v Evropě ihned vystupují obavy, že se jedná o snahu zavedení práva právě v takové podobě. Současná podoba islámského práva (šarií) v rámci moderních muslimských států je ale odlišná.

Původní islámské právo vypracované středověkou tradicí bylo ve většině muslimských států postupně vytlačováno evropskou legislativou od 18. a zejména v 19. století. Reformy, které proběhly ve významných muslimských zemích jako Osmanská říše, Egypt, Alžírsko a Tunisko³, se staly vzorem pro další země. Sekulární právo začalo postupně překrývat původní šarií. V současné době se klasické středověké učení šaría uplatňuje v právu rodinném, dědickém a v právu *waqfů*. Vliv má ještě v oblasti smluvního a závazkového práva. Vytrácí se z práva ústavního a trestního, i když existují země, kde se trestní šaría stále uplatňuje (Pákistán, Írán, Súdán, Saudská Arábie, od roku 1993 v malajském státě Kelantan⁴ a od roku 2002 v malajském státě Terengganu⁵).

1) RAMADAN, Tariq, 2004, s. 31.

2) *Správný přepis z arabštiny je „šari’a / šar’á“.* V článku bude ale použita běžná počeštěná verze tohoto slova.

3) Např. v Osmanské říši při reformách tanzímátu došlo k významným úpravám v obchodním, trestním i námořním právu. V Britské Indii bylo trestní, občanské a procesní právo v 19. stol nahrazeno kombinací šarií a britského práva – tzv. Anglo-Muhammadian law. Také v Alžírsku vznikl nezávislý systém *Droit musulman algérien*.

4) Kelantan Syariah Criminal Code Enactment 1993 – oficiálně platný, ale ne plně aplikovaný zákon.

5) Ve stejné podobě jako v Kelantanu.

Šaría dnes ve většině muslimských zemí představuje **soubor ustanovení rodinného a dědického práva**. Podobně muslimské komunity v Evropě, které trvají na dodržování práva šaría, jej uvažují právě v této oblasti. Jedná se zejména o řešení osobních záležitostí, které evropští muslimové vedou mimo oficiální státní právo, pouze v rámci své komunity. Výjimkou je **Velká Británie**, kde **od roku 2007 šariátské soudy platně fungují v rámci oficiálního právního systému**. Je to fakt velmi významný a silně kontroverzní; fakt, který vzbudil mnoho emocí a diskusí. Oficiální uznání a implementace šariy ve Velké Británii považují jedni za symbol multikulturního přístupu země, jiní za oficiální hrozbu systému.

Historie islámského práva ve Velké Británii

Počet muslimů ve Velké Británii neustále stoupá, zejména v posledních letech byl zaznamenán rychlý růst. Odhady o jejich počtu se značně liší, v současné době se počítá asi s 2,8 mil. – 2,9 mil. osob – tj. 4 % – 4,6 %.⁶ Skoro polovina těchto muslimů bydlí v Londýně, významné jsou i komunity v Manchesteru, Bradfordu, Birminghamu. Polovina britských muslimů je narozená v zahraničí a polovina již přímo ve Velké Británii. Podle země svého původu jsou britští muslimové ze 47 % Pákistanci, 17 % pochází z Bangladéše a 9 % z Indie – tj. dohromady 73 % z území bývalé Britské Indie⁷.

Islám je ve Velké Británii oficiálně uznáván od Trinitarian Act vyhlášeného roku 1812, dnes je jejím druhým největším náboženstvím. Britští muslimové jsou z 98 % sunnitě, dominantní právní madhab ve Velké Británii je hanafíjský – stejně jako v Pákistánu, Bangladéši a Indii.

Velká Británie vydala roku 1948 zákon o občanství British Nationality Act, který umožňoval vstup obyvatelům z bývalých kolonií do Velké Británie a také dvojí občanství. V důsledku toho přišla od padesátých let 20. stol. silná imigrace.

Muslimové si s sebou přinášeli svoje zvyklosti, mezi nimi také islámské právo. V úplném počátku to byl pozůstatek koloniálního systému tzv. **Anglo-Muhammadan law**, které platilo v Indii. Od padesátých let 20. stol. pro ně bylo platné rigidnější pojetí šariy, které se mezi tím prosadilo v Indii na základě Muslim Personal Law Application Act z roku 1937.⁸ Největší dopad na charakter britské podoby islámského práva měly zákony **Muslim Family Law Ordinance** z roku 1961 z Pákistánu – tedy striktní pojetí šariy hanafíjského madhabu.⁹

6) <http://www.debatepolitics.com/europe/91870-uk-pm-multiculturalism-has-failed-9.html#post1059272092>

<http://www.brin.ac.uk/news/?p=843>

<http://www.guardian.co.uk/commentisfree/belief/2011/feb/11/islam-population>

7) <http://www.ons.gov.uk/census/index.html>

8) ANDERSON, Michael, 1990, s. 222.

9) Pákistánský Muslim Family Law Ordinance 1961 je přes nedávné snahy o úpravu v Pá-

Střet šariý s britským právem muslimští přistěhovalci ve Velké Británii v počátcích vůbec **neřešili**, britské právo ignorovali. To mělo v sedmdesátých letech 20. stol. za následek problémy s množstvím neregistrovaných sňatků a rozvodů. Postupně se zvyšujícím se kontaktem obou kultur probíhala určitá adaptace i v právní oblasti. Ve většině ohledů se ale muslimské pojetí rodinného práva lišilo od pojetí britského. Zákla-
dy britského rodinného práva byly ustanoveny v Marriage Acts z let 1949–1986, v nichž jsou povoleny pouze 2 náboženské výjimky – kvakeři a židé, kteří mohou své rodinné záležitosti uspořádat dle vlastních zvyklostí.^{10, 11} To byla těžká situace pro muslimské imigranty, neboť trvali na řešení svých rodinných záležitostí podle klasické šariý.

Angrezi šaría

Tento rozpor nakonec vyústil v situaci, že byl veřejně akceptován oficiální britský legální systém, ale neoficiálně bylo uplatňováno muslimské právo. Tento hybridní legální systém se nazývá „**angrezi shari'a**“, což v urdštině znamená „britsko-anglická šaría“. Jedná se o **adaptaci islámských pravidel na britské civilní právo**.¹²

Poměrně běžná situace, kde se střetávaly oba právní systémy, byl způsob provedení rozvodu manželství. Podle britských Marriage Acts, které jsou platné i pro

kistánů stále platný a jeho obsah má významný dopad na zvyklosti muslimů ve Velké Británii, kterých je 47 % právě z Pákistánu. Proto je nutné představit alespoň jeho základní ustanovení.

Sleduje hanafijský madhab: povoleny jsou až 4 manželky za podmínky spravedlnosti. Sňatek musí být zaevidován, v případě dalších manželství je zapotřebí podat žádost a zaplatit v místní Union Council, dodat souhlas první manželky /manželek a důkaz o potřebnosti dalšího manželství. Manželství je smluvní. Manžel je povinen své manželky a děti živit, šatit a podporovat. Manžel se může rozvést unilaterálně – pronesením trojího taláqu. Jako pronesení taláqu platí slova obsahující slovo rozvod nebo odvozená: např. „Rozvádím tě“, „Jsi rozvedená“, „Jsi sama“, „Jsi svobodná“ apod. Muž musí co nejdříve od pronesení taláqu kontaktovat Union Council a podat písemně návrh rozvodu. Council kontaktuje manželku a vede další kroky – zejména snahu o usmíření, v horším případě další kroky samotného rozvodu. Žena nemá právo na rozvod, ale může iniciovat proces separace za úplaty, se souhlasem manžela – khul'(chul'a). Tento zákon se nevyjadřuje k péči o děti, platí tedy základní ustanovení hanafijského madhabu – chlapec je v matčině péči do cca 7-9 let, dívka 9-11 let, někdy definováno jako „do puberty“. PEARL, David, 1990, s. 321-338 nebo AN-NA'IM, Abdullahi Ahmed, 1988, s. 230-235 nebo ESPOSITO, John L. a Natana J. DeLONG-BAS, 2001, s. 84.

10) Historie těchto dvou výjimek sahá až do Lord Hardwicke's Marriage Act z roku 1753.

11) POULTER, Sebastian, 1990.

12) PEARL, David a Werner MENSKI, 1998, s. 74.

muslimy, se požaduje civilní sňatek i rozvod. Ve Velké Británii existuje navíc jen jeden druh rozvodu. Muslimský nábožensky vedený sňatek nebo rozvod nebyl (a stále není) v Británii uznán. **Family Law Act z roku 1986 říká, že žádný rozvod nebo anulování získané v jakékoliv části Velké Británie nebude právně platné, dokud nebude potvrzeno civilním soudem oficiálního soudního systému.**¹³ Silně věřící muslimové naopak neuznávali civilní sňatky a rozvody a požadovali provádění dle klasické šari'y.

Muslimové tuto situaci řešili dvojím způsobem. Pokud toužili vykonat své rodinné záležitosti obvyklým způsobem, vrátili se na čas do **země svého původu** – tj. zejména do Pákistánu – a náboženský sňatek či rozvod provedli tam.¹⁴ Sňatek či rozvod se v té chvíli dostává do prostředí **mezinárodního práva**.¹⁵ Anglické právo **uznává zahraniční rozvody, které jsou platné v rámci práva (nebo náboženského práva) státu, kde má pár běžné trvané bydliště.**^{16,17} Rozvod je tedy platný podle práva státu, v němž byl získán a kde musí mít jedna ze stran manželství trvalé bydliště, sídlo nebo příslušnost. Druhá strana musí mít trvalé bydliště také v daném státě, nebo ve státě, který takto vedený rozvod uznává. Současně nesmí mít žádná ze stran trvalé bydliště ve Velké Británii po dobu minimálně jednoho roku před datem rozvodu.¹⁸

Druhým způsobem řešení bylo sladění civilních požadavků britského právního systému a vlastních tradic. Muslimové si přizpůsobili dlouhý administrativní proces civilního rozvodu a v rámci něj prosadili své zvyklosti. Většinou nejprve vykonali civilní rozvod a potom (nebo současně) neoficiální muslimský rozvod. Užívali tedy duální právní systém.¹⁹ **Britští muslimové uspořádávali své osobní záležitosti v prostředí neoficiálního legálního pluralismu.**²⁰ Tento víceméně neoficiální stav byl částečně legalizován dalším výnosem - **Family Law Act z roku 1996, podle kterého si rozvádějící se pár může rozvod uspořádat podle svých vlastních náležitostí** a role soudu je víceméně supervizující.²¹

13) YILMAZ, Ihsan, 2005, s. 79.

14) JONES, Richard a Welhengama GNANAPALA, 2000, s. 129.

15) <http://www.international-divorce.com/d-uk.htm>

16) YILMAZ, Ihsan, 2005, s. 79.

17) Podle mezinárodního práva může mít manželka závislý domicile – trvalé bydliště – tj. automaticky získává domicile manžela - takže i žena žijící v Anglii může mít domicile v Pákistánu (JONES, Richard a Welhengama GNANAPALA, 2000, s. 121-122).

18) Viz část II. Zákona o rodině (Family Law Act) z roku 1986, který vstoupil v platnost 4. dubna 1988 – kritéria pro uznání zahraničních rozvodů.

19) YILMAZ, Ihsan, 2005, s. 79.

20) YILMAZ, Ihsan, 2005, s. 79.

21) JONES, Richard a Welhengama GNANAPALA, 2000, s. 119.

Odborníci sledující adaptaci muslimského práva na britský legální systém očekávali poslední etapu adaptace – zrušení náboženských zákonů a přijetí britského státního práva jako jediného²². Tato etapa se nekonala. Místo ní přišla zcela nová etapa – oficiální začlenění muslimského náboženského práva do britského právního systému.

Arbitration Act 1996

Přelomový zákon Arbitration Act z roku 1996 říká, že spory mohou být řešeny pomocí alternativ – **tzv. alternativní řešení sporů** – pomocí rozhodčího řízení neboli arbitráže.²³ Spory tedy nemusí být řešeny hned přímo u soudu, ale mimosoudně u rozhodce, rozhodčího nebo rozhodčího tribunálu (arbitrážního tribunálu), na kterém se dohodnou obě strany sporu.²⁴ Toho využili muslimští právníci ve Velké Británii a zažádali o registraci šariátských tribunálů²⁵ jako rozhodčích tribunálů pro alternativní řešení sporů. V rámci zákona jim bylo vyhověno.

Šariátské tribunály se tak staly jednou z možností alternativního řešení sporů. Pokud se obě strany dohodnou, že právě tento tribunál má pravomoc rozhodovat o jejich případu, rozhodnutí šariátských tribunálů jsou plně právně platná a mohou být vynucena krajskými a vrchními britskými soudy. Díky Arbitration Act se vlastní praxe provádění „angrezi šarií“ nezměnila, ale změnil se status neoficiálního legálního pluralismu – **šariátské tribunály staly součástí britského oficiálního práva.**

Šariátské tribunály

Muslimské tribunály, jako uznané arbitrážní / rozhodčí tribunály dle Arbitration Act, začaly skutečně pracovat až v roce **2007**. Šariátské tribunály dostaly moc řešit **civilní případy týkající se rodinného a dědického práva** až po rušení sousedů či domácí násilí²⁶.

22) MENSKI, Werner, 1988, s. 65. Očekávaly se 3 fáze adaptace:

1. fáze - první migrace, neznalost právního systému, dodržování vlastních zvyklostí
2. fáze – přizpůsobení britskému právu, ale skloubení s vlastní tradicí - nové britské muslimské právo - angrezi law / angrezi šaría
3. fáze - zrušení etnických a náboženských osobních zákonů – pouze státní právo

23) <http://www.legislation.gov.uk/ukpga/1996/23/part/I/crossheading/the-arbitral-tribunal>
<http://www.legislation.gov.uk/ukpga/1996/23/contents>

24) Tribunál – obecně úřad soudního typu, který ale není soudem. Ve Velké Británii jsou tribunály součástí správního soudnictví. Soud – instituce vyššího stupně s právem rozhodovat.

25) Běžně se užívá výrazu „šariátský soud“, ale z hlediska výkonu práva se jedná o tribunál.

26) Je upozorňováno, že případy domácího násilí se řeší ve spolupráci s policií.

Původně bylo ustaveno 5 šariátských tribunálů – v Londýně, Birminghamu, Bradfordu a Manchesteru a v Nuneatonu (Warwickshire). Potřeba muslimské komunity rychle vzrostla, a tak byly vytvořeny další šariátské tribunály.

V současné době pracují:

- síť Islamic Sharia Council²⁷ / Muslim Arbitration Tribunal – organizovaná z Leytonu, má 13 tribunálů
- Association of Muslim Lawyers²⁸ – 3 tribunály
- 3 další nezávislé tribunály

To prezentuje **19 oficiálních šariátských tribunálů**. V novinových článcích se objevují podstatně vyšší čísla – až 85 fungujících šariátských „soudů“ v Británii²⁹. Ve skutečnosti se ale jedná o centra u mešit, která vydávají různé *fatwy*³⁰, ale nejsou oficiální součástí soudního procesu.

Islamic Sharia Council (ISC) a soudní praxe³¹

Podívejme se nyní konkrétně na současnou soudní praxi Islamic Sharia Council – přední britské muslimské organizace, která pracuje ve východním Londýně. ISC od roku 1982 vydával *fatwy* týkající se běžného života muslimů. Současně se specializoval na poradenství a řešení rozdílů mezi právními výklady, neboť muslimové v tomto ohledu nejsou jednotní a ve Velké Británii jsou různé komunity, etnika i intelektuální školy. Aby zajistil široké spektrum názorů, ISC sdružuje učence a právníky zastupující všechny hlavní směry sunnitského islámu. ISC nejčastěji řeší muslimské rodinné záležitosti, vydával osvědčení a zprostředkovával poradenství v prostředí právního pluralismu. Dnes řeší v podstatě stejné věci, ale již oficiálně v rámci britského právního systému.

Islamic Sharia Council sám sebe definuje jako **charitu, která poskytuje poradenství a vedení z islámské perspektivy**. Nabízí pomoc se sňatkem, rozvodem, finančními, obchodními a jinými záležitostmi.

27) <http://www.islamic-sharia.org/>

28) <http://www.aml.org.uk/cms/>

29) Např.: MCSMITH, Andy, 2009 nebo DOUGHTY, Steve, 2009, který uvádí 85 šariátských „soudů“ v Británii v roce 2009 (na základě tvrzení nezávislé výzkumné organizace Civitas nebo prohlášení islámského experta Denise MacEoina). Toto „ohromující“ číslo je 17x vyšší než bylo původně přijato (miní se původních 5 soudů).

30) *Fatwa – právní dobrozdání.*

31) Informace v celé této kapitole vycházejí z webových stránek Islamic Sharia Council: <http://www.islamic-sharia.org/>

Podle vlastních statistik řešil ISC v letech 1982–1995 asi 1500 případů, v letech 1996–2002 asi 3000 případů, v letech 2003–2005 asi 1500 případů.³² Je patrný značný nárůst požadavků ze strany muslimské komunity. Dnes se údajně jedná asi o 90 případů měsíčně, což prezentuje zhruba 1000 případů ročně.

Z hlediska obsahu se jedná z 95 % o případy týkající se manželských problémů, zbytek jsou *fatwy* týkající se každodenního života. Bezkonkurenčně nejčastější případ, který hledá pomoc u šariátského soudu, je **žena-muslimka hledající rozvod**. V oblasti rozvodů i sňatků stále platí, že musí být potvrzeny civilním soudem. ISC poskytuje pouze poradenství, což ale prezentuje rozsáhlé množství úkonů: předně se snaží za pomoci příbuzných a komunity manžele přimět ke smíru, urovnání a odvolání rozvodu. Teprve v případě neúspěchu pořádají zasedání ohledně majetkového vypořádání mezi manželi, řeší péči o děti, vyhotovují potvrzení o muslimském rozvodu a připravují podklady pro následný civilní rozvod.

Islámský rozvod probíhá i ve Velké Británii dle klasických ustanovení hanafijského madhabu – tedy ze strany manžela se jedná o **pronesení trojího *taláqu***. Tento by měl být vyřčen při třech nezávislých příležitostech. Po pronesení *taláqu* by měl muž kontaktovat ISC, který vede další kroky, neboť v podstatě je zahájen rozvod a žena je v čekacím období '*idda*'. Podvkráté může být manželství obnoveno (nedokončený netrojnásobný rozvod) a manželka přijata zpět. Pokud je *taláq* pronesen potřetí, manželství je rozvedeno.

Pokud rozvod iniciuje žena, nazývá se **khul'** (*chul'a*) – jedná se o **propuštění ženy z manželství za úplatu**. Žena se rozvádí výměnou za odškodnění poskytnuté manželovi. Manžel může jasně říci, za jakou částku se s ženou rozvádí. Pokud žena nabídku přijme, manželství je rozvedeno a žena muži dluží danou částku. Nebo může žena podat žádost na ISC, který sám kontaktuje manžela a organizuje schůzky, na kterých se snaží zprostředkovat podmínky dohody o ukončení manželství.

Finanční vypořádání mezi manželi je velmi důležitou složkou rozvodu a liší se podle toho, zda rozvod iniciuje muž, nebo žena. Pokud se rozvádí manžel, musí svoji manželku zaopatřit v čekacím období '*idda*' (tj. zhruba 3 měsíce, kdy se ověřuje, zda žena není těhotná). Toto období většinou proběhne v době před vyřčením třetího *taláqu*, po něm už není povinností manžela bývalou manželku vyplácet. Dále musí vypořádat s manželkou *mahr* stanovený ve sňatkové listině. Již v žádosti o rozvod musí muž či žena vyplnit výši dohodnutého věna – *mahr*, kolik bylo již splaceno a kolik bylo odročeno. Také se musí přesně uvést, zda manžel věnoval manželce nějaké šperky, půdu, peníze. Pokud konec manželství iniciuje žena, není jasně stanoveno, za jakou částku by měl muž s rozvodem souhlasit³³. V takových případech je opět důležitá role jednání, které vede ISC.

32) <http://www.islamic-sharia.org/about-us/about-us-9.html>

33) Šaría doporučuje tuto částku zhruba ve výši věna, které by podobná žena v podob-

Při rozvodovém řízení v rámci ISC se také řeší péče o děti. Britské a evropské soudy uvádějí, že je pro ně prvořadý především tzv. zájem dítěte. Také v muslimském rodinném právu je zájem a blaho dítěte významně zahrnuto, ale je trochu jinak posuzováno. Muslimské právo jasně definuje pořadí osob, které mají největší právo na péči o dítě.³⁴ Jako první je uvedena matka³⁵ a té jsou také po rozvodu většinou svěřeny malé děti, protože v jejich věku je pobyt u matky pro ně nejlepší. Jednotlivé právní madhaby se liší v názoru, do jaké doby má být dítě u matky.

Hanafíjský madhab – chlapci jsou u matky až do věku, kdy jsou sami schopni se nakrmit, obléci, očistit (7-9 let), pak chlapci mohou volit, zda zůstanou u matky, nebo půjdou k otci. Dívky zůstávají u matky až do puberty (9–11 let), případně až do dospělosti, pak jdou k otci.

Šafí'ovský madhab – děti obou pohlaví jsou u matky až do zhruba 7 let, pak se mohou rozhodnout, zda zůstanou, nebo půjdou k otci.

Hanbalovský madhab – chlapci zůstávají u matky do 7 let (dívky déle), pak se mohou rozhodnout.

Málikovský madhab – chlapci zůstávají u matky do puberty, pak odcházejí k otci, dívky až do vdavek.

Většina rozhodnutí šariátských soudů ve Velké Británii se přibližuje hanafíjskému madhabu. Přesto v otázce péče o dítě dávají britské šariátské soudy přednost **málikovskému madhabu**, protože zohledňuje **společenské priority**, trendy doby a trendy současné sociální politiky. Přesto ISC upozorňuje, že se jedná jen o jejich doporučení, kterým se snaží zohlednit blaho dítěte i obou stran rozvádějícího se páru. Toto doporučení není ale vynutitelné, záleží na situaci v jednom každém případě. Současně ISC uvádí, že se stejně jako západní soudy setkávají s rostoucími požadavky otců na kontakt s dítětem a na podíl na rozhodnutích týkajících se dítěte – i zde hrají šariátské soudy významnou roli.

Šariátský soud, zvolený a odsouhlasený oběma účastníky sporu jako jejich arbitr, vydává nakonec své rozhodnutí, které představuje dohodu mezi oběma stranami sporu. V případě rozvodu (nejčastější případ) se tedy jedná o souhlas s rozvodem, podmínky rozvodu, finanční vypořádání obou stran a dohodu o péči o děti. Takto vyhotovený formulář je předán zemskému britskému soudu, který dohodu potvrdí a tím současně potvrdí i potřebný civilní rozvod. Britský soud sice může dohlédnout na soulad s právními principy, ale v případě jasné dohody mezi oběma účastníky sporu k tomu nemá praktický důvod.

ných podmínkách dostala.

34) *Pořadí: matka, matka matky, matka matčiny matky, otec, otcova matka, matka otcovy matky, otcův otec, matka otcova otce, její matka, vlastní sestra, vlastní bratr atd.*

35) *Za předpokladu, že to je muslimka, není znovu vdaná, je poctivá a přičetná.*

Názorové spektrum

1000 britských muslimů se v roce 2006 zúčastnilo výzkumu pro britský Channel 4. Na otázku: „Žil byste raději podle zákonů šaría?“ odpovědělo kladně 30 % respondentů, 15 % bylo nerozhodných a 54 % uvedlo, že chce žít pod britským zákonem. Otázání muslimové mezi 18–44 roky uváděli častěji, že chtějí žít pod zákony šaría, než starší respondenti. I další průzkumy ukázaly takový stav.³⁶ Některé články v britském tisku ale záměrně používají pouze část z těchto výzkumů a poukazují, že až k 40 % mladých muslimů ve Velké Británii souhlasí s implementací šarií.³⁷

Značně kontroverzně zapůsobil na veřejnost výrok arcibiskupa z Canterbury **Rowana Williamse**, který v rozhovoru pro BBC ze 7. února 2008 prohlásil, že v demokratické zemi nemusí existovat jediné právo pro všechny, pokud jim nevyhovuje, a že vidí implementaci šarií jako „*nevyhnutelnou*“. ³⁸ Rowan Williams dále obhajoval částečnou aplikaci šarií i na Královském soudním dvoře.

Také tehdejší šéf britské justice **Lord Philips** prohlásil, že: „*Není žádný důvod, proč principy práva šaría nebo jakýkoliv jiný náboženský zákoník by neměl být základem pro zprostředkování nebo jiné formy alternativního řešení sporů.*“³⁹

Názory souhlasící s oficiální existencí muslimských soudů většinou staví na faktu, že **každý má právo vybrat si soudní systém**, ve kterém bude řešit své **osobní spory**. Dalším z argumentů pro muslimské soudy je fungování **židovských soudů** Beth Din (Bejt dín), které operují za stejných podmínek v rámci možnosti arbitrážního řešení sporů umožněného Arbitration Act. Také židovské soudy řeší civilní případy, existují ve Velké Británii již více než 100 let. Spor o koexistenci britského a židovského soudního systému ale dosud nenabyl nikdy takových rozměrů jako stejná situace u muslimských soudů.⁴⁰

Množství hlasů ale **nesouhlasí** s legální existencí šariátských soudů, ani s předešlými názory. Především se obávají rozdílů v rodinném právu v obou systémech – zejména **nerovnoprávného postavení žen** a rozdílů v péči o děti. Rozhodnutí muslimských soudů jsou podle nich neslučitelné s britským právem a jejich schválení či dokonce vynucování britským soudním systémem považují za protiprávní.^{41, 42}

36) BATTRAM, Robert A., 2010, s. 444.

37) Např. TAHER, Abul, 2008.

38) TAHER, Abul, 2008.

39) McSMITH, Andy, 2009.

40) TAHER, Abul, 2008.

41) DOUGHTY, Steve, 2009, TAHER, Abul, 2008 nebo EDWARDS, Richard, 2008, který uvádí názor Douglase Murraye, ředitele Centra pro sociální soudržnost: „Myslím, že to je děsivé. Nemyslím, že by arbitráže dělané šariou mohly být kdy schváleny nebo vynuceny britským státem.“

42) Tyto názory nejsou v podstatě právně relevantní od vydání Family Law Act roku

Vážnou obavu vyřkl konzervativní poslanec **Philip Davies**, podle něhož šariátské soudy povedou k segregaci a nenapomáhají integraci a soudržnosti ve společnosti.⁴³ V důsledku by tak mohly znamenat zvětšování rozdílů mezi muslimskou a západní společností, omezování komunikace a problémy v dialogu nad společnou budoucností.

Významný je také často diskutovaný spor: **jedno právo pro všechny**, nebo **pluralitní systém práva**? Zastánci jednoho práva požadují jeden systém, ve kterém jsou si před zákonem rovni všichni občané. Zavrhnou tak možnost výběru různých systémů, neboť dvojí zákonodárství není možné.⁴⁴

Závěr

Velká Británie počítala s příchodem imigrantů, který nejprve podporovala např. vyhlášením British Nationality Act. Od šedesátých let 20. stol. se naopak snažila přistěhovalectví omezit. V současné době se podporuje model řízené migrace. Koloniální historie a silný letitý kontakt s dalšími národy vedly Velkou Británii k pozici multikulturalismu, který je pro ni dodnes typický. Model **multikulturalismu** ponechává imigrantům jejich vlastní zvyklosti i kulturu, nenutí je přijmout většinovou kulturu. Zakázány jsou pouze zvyklosti, které se příkře rozcházejí s liberální politikou země, jako je polygamie⁴⁵, nucené sňatky apod.

Také všechny výše jmenované **zákony** počínaje Trinitarian Act až po Family Law Act z roku 1996 podporují myšlenku multikulturalismu a umožňují jiným etnikům a kulturám legální uplatňování svých náboženských i kulturních zvyklostí. I původně

1996 a Arbitration Act roku 1996.

43) DOUGHTY, Steve, 2009.

44) EDWARDS, Richard, 2008, který publikuje názor Dominica Griese, stínového ministra vnitra: „Pokud je pravda, že tyto tribunály vydávají závazná rozhodnutí v oblastech rodinného a kriminálního práva, rád bych věděl, které soudy je prosadily, protože bych takovou akci uvážil jako protiprávní. Britské právo je absolutní a musí takové zůstat.“

45) Z výše uvedeného textu vyplývá, že pokud si muslim vezme druhou manželku jen podle pravidel šari'y (ne oficiálně), nemůže být za polygamií stíhán. Tato situace ale může přinášet různá rizika pro druhou manželku a rodinu, neboť civilně (tj. podle britského práva) sňatek uznán není. Více zajímavých případů řešení polygamie viz JONES, Richard a Welhengama GNANAPALA, 2000, s. 109-118.

Toto víceméně nelegální uspořádání neoficiálních druhých a dalších manželství může mít zajímavou dohru, pokud vejde v platnost zákon o soužití, který považuje pár trvale spolu bydlící za oficiální pár. V té chvíli by se i další pouze náboženská manželství postavila na oficiální úroveň a přicházela posouzení otázky možné polygamie. Komise pracující na tomto zákonu konzultuje tuto zajímavou otázku se zástupci Asociace muslimských právníků. Viz THOMSON, Ahmad, 2007.

zřejmě nezamýšlené oficiální zahrnutí šariátských tribunálů do možností arbitrážního řízení, které umožnil Arbitration Act, je ve své podstatě potvrzení dlouhodobých multi-kulturních tendencí ve Velké Británii.

Proč tedy oficiální fungování šariátských soudů vzbudilo tolik pozornosti a negativních reakcí veřejnosti? Na stavu se zřejmě podepsala medializace problému, rostoucí proti-islámské názory ve společnosti a také neobeznámenost s přesným chodem věci a s povahou současné šariy. Mnozí si neuvědomují, že islámské právo bylo po celou dobu pobytu muslimů ve Velké Británii běžné praktikováno, byť nebylo oficiální. Britská veřejnost se také obává dalšího tlaku na rozšiřování šariy ve směru k trestnímu právu, zejména kvůli silné pákistánské komunitě. K diskusi nepřispívají ani aktivity či vystoupení různých islámských extrémistických skupin, které ve svém důsledku podporují islamofobní názory.

Mnohé hlasy upozorňují na alarmující skutečnost, že **rozhodnutí šariátských soudů**, která mohou znevýhodňovat ženy či jiné skupiny, jsou nyní **potvrzená a vynutitelná britským státním právem**. Opět je nutno upozornit, že tato rozhodnutí byla praktikována po celou dobu pobytu muslimů v Británii - jde tedy **jen** o to, že nyní jsou **legální**? Místo řešení legality či illegality by úsilí mělo vést spíše k řešení samotného problému znevýhodňování daných skupin, nátlaku a zastrasování. Závažnou otázkou jsou např. **nucené sňatky**. Předseda Islamic Sharia Council Šejch Mawláná Abú Sajjid tvrdí správně, že tyto nevycházejí z šariy a že se jedná o tradiční nebo kmenovou zvyklost. Na druhou stranu rozvod, kterým se žena snaží z takového manželství uniknout, je již dle šariy souzen a staví ženu do nepříjemné ekonomické i osobní situace bez ohledu na to, jak byla do manželství vmanipulována.

Správnou otázku v této věci položil ministr spravedlnosti **Lord Bach**: *"Je to složitá věc, ale jak si myslíte, že můžeme pomoci těm, kteří jsou v této pozici?"*⁴⁶ Británie si je vědomá problémů s vynucenými manželstvími, pomoci se snaží a provedla odpovídající legislativní změny již v zákoně o rodině Family Law Act z roku 1996. Dle něj má vrchní soud a krajské soudy pravomoci na ochranu obětí nucených sňatků prostřednictvím Forced Marriage Protection Orders – FMPOs. Tyto soudy mohou rozšířit svoji působnost dokonce i mimo území Velké Británie. Například pracovníci britského konzulátu v pákistánském Islámábádu zachraňují za dramatických okolností každý týden zhruba 2 ženy britské nebo britsko-pákistánské národnosti z vynuceného manželství.⁴⁷

Proto je třeba také podpořit činnost sdružení jako je Idžma (Ijma) nebo Fátima⁴⁸, které provádějí edukační, osvětovou a poradenskou činnost zaměřenou na ženy,

46) DOUGHTY, Steve, 2009.

47) Aktivity Muslim Women's Helpline viz <http://www.ijma.org.uk/features/muslimwomenshelpline.html> nebo <http://www.fatima-network.com>.

48) Viz předchozí poznámka.

aby jim pomohly v obtížných životních situacích. Jako společnosti muslimských žen dokáží plně pochopit problematiku a zhodnotit nejlépe možnosti pomoci ohroženým či znevýhodněným osobám. Současná legální pozice šariátských arbitrážních tribunálů může těmto organizacím jen napomoci, neboť se zvětšuje možnost legálně proniknout do soudního procesu. V současné době také v rámci šariátského tribunálu v Birminghamu působí první žena – Amra Bone.

Ahmad Thomson, místopředseda Asociace muslimských právníků, apeluje na tradiční britskou multikulturnost a nastiňuje možnou budoucnost: „*Je výzvou v naší multikulturní, multináboženské společnosti zajistit, že rozmanitost je uznána a všemi respektována a že rovnost v očích zákona je skutečností a nikoliv pouze slovním obratem.*“⁴⁹ Z těchto slov je patrné, že muslimové považují zoficializování šaría a její začlenění do britského oficiálního práva za **krok k jednomu právu**, k rovnosti všech občanů v rámci jedné legislativy – na rozdíl od názorů, že oficiální šaría znamená dvojí legislativu. Začlenění muslimského soudnictví do systému také vyžaduje další **komunikaci** britských právníků s muslimskými právníky ohledně připravovaných zákonů. A právě komunikace, naslouchání a pochopení potřebám menšin je významnou součástí aktivního multikulturního postoje. Proto je možné vidět zapojení muslimského soudního postupu do oficiálního britského práva jako další (byť neúmyslný) krok směrem k britskému modelu multikulturalismu.

Jak v rámci jednotného práva zajistit rovnoprávně kulturní a společenské potřeby všech občanů a vyvarovat se současně nařčení z dvojí legislativy? Je to vůbec možné, obzvláště v zemi s tak významnou složkou jiných kultur a náboženství a silnou multikulturní tradicí? Další vývoj spolupráce a konfrontace britského a islámského práva ve Velké Británii sleduje celá Evropa a bude z něj čerpat inspiraci i poučení.

Použitá literatura:

Publikace:

- ANDERSON, Michael (1990): *Islamic Law and the Colonial Encounter in British India*, in: Mallat, Chibli a Jane Frances Connors, eds. *Islamic Family Law*. s. 205–224. London: University of London. Centre of Middle Eastern Studies.
- AN-NA'IM, Abdullahi Ahmed (1988): *Islamic Family Law in a Changing World: A Global Resource Book*. London: Zed Books Ltd.
- BATTRAM, Robert A. (2010): *Canada in Crisis (2): An Agenda for Survival of the Nation*. Victoria: Trafford.
- ESPOSITO, John L. a Natana J. DeLONG-BAS (2001): *Women in Muslim Family Law*. New York: Syracuse.
- JONES, Richard a Welhengama GNANAPALA (2000): *Ethnic Minorities in English Law*. London: Trentham Books Limited.
- MENSKI, Werner (1988): English Family Law and ethnic laws in Britain. *Kerala Law Times* 1: 56–66.
- PEARL, David (1990): Three Decades of Executive, Legislative and Judicial Amendments to Islamic Family Law in Pakistan, in: Mallat, Chibli a Jane Frances Connors, eds. *Islamic Family Law*. s. 321–338. London: University of London. Centre of Middle Eastern Studies.
- PEARL, David a Werner MENSKI (1998): *Muslim Family Law*. London: Sweet and Maxwell.
- POULTER, Sebastian (1990): The Claim to a Separate Islamic System of Personal Law for British Muslims, in: Mallat, Chibli a Jane Frances Connors, eds. *Islamic Family Law*. s. 147–166. London: University of London. Centre

of Middle Eastern Studies.

RAMADAN, Tariq (2004): *Western Muslims and the Future of Islam*. Oxford: Oxford University Press.

SUAD, Joseph a Afsaneh NAJMABADI (2005): *Encyclopedia of Women & Islamic Cultures: Family, Law and Politics*. Leiden: Brill.

YILMAZ, Ihsan (2001): Muslim Law in Britain: Reflections in the Socio-legal Sphere and Differential Legal Treatment. *Journal of Muslim Minority Affairs* 20: 353-360.

YILMAZ, Ihsan (2005): *Muslim Laws, Politics and Society in Modern Nation States*. London: Ashgate.

Internetové články:

DOUGHTY, Steve (2009): Britain has 85 sharia courts : The astonishing spread of the Islamic justice behind closed doors. In *Daily Mail* [online]. June 29 2009 [cit. 2011-04-01]. Dostupný z [www: <http://www.dailymail.co.uk/news/article-1196165/Britain-85-sharia-courts-The-astonishing-spread-Islamic-justice-closed-doors.html#ixzz1A4okFEUv>](http://www.dailymail.co.uk/news/article-1196165/Britain-85-sharia-courts-The-astonishing-spread-Islamic-justice-closed-doors.html#ixzz1A4okFEUv).

EDWARDS, Richard (2008): Sharia courts operating in Britain. In *The Telegraph* [online]. Sept 14 2008 [cit. 2011-03-29]. Dostupný z [www: <http://www.telegraph.co.uk/news/uknews/2957428/Sharia-law-courts-operating-in-Britain.html>](http://www.telegraph.co.uk/news/uknews/2957428/Sharia-law-courts-operating-in-Britain.html).

McSMITH, Andy (2009): The Big Qetion: How do Britain's sharia courts work, and are they a good thing? In *The Independent* [online]. June 30 2009 [cit. 2011-04-06]. Dostupný z [www: <http://www.independent.co.uk/news/uk/home-news/the-big-question-how-do-britains-sharia-courts-work-and-are-they-a-good-thing-1724486.html>](http://www.independent.co.uk/news/uk/home-news/the-big-question-how-do-britains-sharia-courts-work-and-are-they-a-good-thing-1724486.html).

TAHER, Abul (2008): Revealed : UK's first official sharia courts. In *The Sunday Times* [online]. Sept 14 2008 [cit. 2011-03-28]. Dostupný z [www: <http://www.timesonline.co.uk/tol/comment/faith/article4749183.ece>](http://www.timesonline.co.uk/tol/comment/faith/article4749183.ece).

THOMSON, Ahmad (2007): Islamic Law for Family Lawyers. In *Family Law Week* [online]. 2007 [cit. 2011-05-14]. Dostupný z [www: <http://www.familylawweek.co.uk/site.aspx?i=ed2215>](http://www.familylawweek.co.uk/site.aspx?i=ed2215).

Internetové stránky:

<http://www.aml.org.uk/cms/>

<http://www.brin.ac.uk/news/?p=843>

<http://www.debatepolitics.com/europe/g1870-uk-pm-multiculturalism-has-failed-9.html#post1059272092>

<http://www.fatima-network.com>

<http://www.guardian.co.uk/commentisfree/belief/2011/feb/11/islam-population>

<http://www.ijma.org.uk/features/muslimwomenshelpline.html>

<http://www.international-divorce.com/d-uk.htm>

<http://www.islamic-sharia.org/>

<http://www.legislation.gov.uk/ukpga/1996/23/contents>

<http://www.legislation.gov.uk/ukpga/1996/23/part/II/crossheading/the-arbitral-tribunal>

www.mcb.org.uk

<http://www.ons.gov.uk/census/index.html>

Ivan Ramadan

Středověká islámská věda – vznik a význam z hlediska anachronního a diachronního přístupu ke zkoumání dějin vědy

Abstract

This paper deals with medieval Islamic science, its specific features and circumstances of its origins. At the same time, it examines historiographical strategies used in the history of science, namely anachronical and diachronical attitudes, as applied to the study of medieval Islamic science, with focus on the field of medicine.

*The author presents the latest trends in the historiography of Arabic-Islamic science represented by G. Saliba and exemplified in his publication *Islamic Science and the Making of the European Renaissance*. Saliba comes up with a sharp criticism of the exponents of the so-called classical narrative, which advocates the evolutionary conception of the origin, development and transmission of scientific knowledge.*

The paper sheds light on the procedures of some historiographical works with the aim to characterize the prevailing methodological trends.

Klíčová slova: středověká věda, arabská, islámská, anachronní, diachronní, historiografie vědy, medicína

Key words: medieval science, Arabic, Islamic, anachronical, diachronical, historiography of science, medicine

Tato studie se zaměřuje na středověkou islámskou vědu, zejména na okolnosti jejího vzniku a její specifické rysy. Budeme si přitom všímat, jak se v literatuře, týkající se dějin

středověké islámské vědy promítá anachronní a diachronní přístup ke zkoumání dějin vědy. Anachronní přístup pohlíží na dějiny vědy jako na postupný vědecký pokrok, vyúsťující v současnou úroveň vědeckého poznání. Oproti tomu diachronní přístup sleduje dobový sociální a kulturní kontext vzniku vědeckých poznatků bez ohledu na jejich přínos moderní vědě.¹ Pozornost bude v konkrétních příkladech soustředěna na oblast středověkého lékařství v zemích islámu. Vodítkem nám bude především publikace *Islamic Science and the Making of the European Renaissance* autora George Saliby, jako jedna ze současných stěžejních prací v oblasti historiografie středověké arabsko-islámské vědy.

Okolnosti vzniku a rozvoje islámské středověké vědy souvisí se situací na Arabském poloostrově před příchodem islámu, tj. před rokem 622, prvním rokem hidžry², který je počátkem datování islámské historie. Období před islámem je v odborné literatuře označováno jako „džáhilíja“ (věk nevědomosti). To, co je nazýváno „džáhilíji“ (1.-7. století n. l.), je ale spíše nábožensky laděným pojmem, týkajícím se způsobu lidského života, a primárně se netýká oblasti vědecké činnosti. Je pravděpodobné, že se šířením islámu v době pozdější (7. století n. l.), přicházelo více nových a obohacujících podnětů zvenčí, tedy z geografických regionů mimo Arabský poloostrov. Podle názoru současného syrského badatele At-Tabbá' bylo např. lékařství v „džáhilíji“ jakousi směsí zvyků a legend, přičemž toto lidové léčení nabylo podle autora vrchu nad lékařskými znalostmi, vycházejícími z empirického poznání.³ E. G. Browne konstatuje, že v životě polyteistických Arabů existovaly prvky civilizace a vědy pouze v malých královstvích, jako byla například Híra na hranicích Perské říše nebo v panství Ghassánovců.⁴

Podle George Saliby měla však předislámská arabská civilizace již některé poznatky v oblasti astronomie a lékařství, které přetrvaly až do islámského období a ne-lišily se zásadním způsobem svou kvalitativní úrovní od vědeckých poznatků okolních oblastí, čímž má na mysli Byzantskou říši, sásánovský Irán a rovněž i Indii.⁵ Otázkou je, zda lze poznatky předislámských Arabů vůbec dávat do souvislosti s pojmem věda, neboť znalosti nabyté pozorováním přírody či lidského těla nepředstavovaly systematické vědění ve smyslu, ve kterém je obvykle věda chápána od počátku 19. století. My však pro souhrn dobových poznatků, jež byly výsledkem islámského středověkého bádání

1) ŠPELDA, D. *Proměny historiografie vědy*. Praha: Filosofia, nakladatelství Filosofického ústavu AV ČR, 2009, s. 91-183.

2) *Arabské slovo hidžra znamená migrace, v náboženském smyslu pak odchod proroka Muhammada z Mekky do Medíny roku 622.*

3) AT-TABBÁ', O. F. *Ibn an-Nafīs fī Tārīchi at-Tibbi al-'Arabī*. Bejrút: Mu'assasat al-Ma'árif, 2002, s.66.

4) BROWNE, E. G. *Arabian Medicine*. Cambridge: Cambridge University Press, 1921, s. 10.

5) SALIBA, G. *Islamic Science and the Making of European Renaissance*. Cambridge and London: The MIT Press, 2007, s. 4.

budeme slovo věda používat, i když jsme si vědomi, že jde v tomto smyslu o anachronní pojem a vhodnější by bylo užívání pojmu teoretické, tj. systematicky zdůvodněné vědění.

Pokud jde o samotný vznik arabsko-islámského vědění, existují odlišná vysvětlení. Na jedné straně stojí představa o evoluci vědy, podle které Arabové převzali většinu svých vědeckých znalostí od vyspělejších okolních kultur, na straně druhé se setkáme s názory, že to, co je nazýváno arabsko-islámskou vědou, je výsledkem vlastního bádání arabských učenců, kteří vycházeli ve svých pracích z dobové a společenské potřeby.

George Saliba pak reprezentuje ve své práci *Islamic Science and the Making of the European Renaissance* přístup, jenž lze považovat spíše za diachronní. Saliba se kriticky staví ke stoupencům tzv. klasického příběhu, který představuje evoluční pojetí vzniku vědeckého poznání.

Podle klasického příběhu došlo ke zrození arabské vědy na počátku abbásovského období, zejména v druhé polovině 8. a na počátku 9. století a její vznik je vysvětlován za pomoci několika teorií. Ty objasňují možné způsoby zrodu arabské vědy v rámci klasického příběhu. Jednou z nich je teorie kontaktní, která považuje zrod arabské vědy za výsledek vnějších vlivů poté, co došlo k šíření islámu do oblastí (Byzanc a Sásánovská říše), kde byla věda již po staletí pěstována. Saliba přichází s tvrzením, že v době expanze muslimů již tyto kultury neprodukovaly vědecké spisy na takové úrovni, aby tyto mohly arabskou vědu zásadním způsobem iniciovat. Jiné podání téhož klasického příběhu předpokládá, že starověké řecké a perské vědecké a filozofické texty, které měly být uchovávány po celá staletí v centrech vzdělanosti jako například Antiochie, Harrán, nebo Džundišápúr, byly hlavní inspirací pro vědecké zájmy příchozích arabských učenců.⁶ Zdá se však, že důležitější je ptát se na úroveň dobových poznatků učenců v čase, kdy se Arabové po islámské expanzi ve výše zmíněných centrech pohybovali.

Dalším bodem, kolem kterého se vede diskuse je samo prostředí, ve kterém probíhala překladatelská činnost ve svých raných počátcích. Podle obhájců jiné z podob klasického příběhu došlo k přenosu převážné většiny vědeckých poznatků klasického antického období díky pilné práci křesťanských učenců. Ti údajně převedli ve svých překladatelských počinech stěžejní díla antiky do syrštiny, semitského jazyka hojně užívaného před příchodem Arabů a islámu na nová území.

George Saliba zpochybňuje ve své práci všechny výše uvedené podoby klasického příběhu. Tvrdí, že nevidí důvod, proč se tato teorie opírá o syrskou zprostředkující roli jako o jediný způsob získání řeckého vědění, neboť podle jeho názoru Syřané v uvedeném období (5.-8. století), tedy před příchodem Abbásovců, ani nedisponovali takovým myšlenkovým potenciálem, který by byl srovnatelný s původní řeckou vědou.⁷

6) SALIBA, G. *Islamic Science and the Making of European Renaissance*. Cambridge and London: The MIT Press, 2007, s. 5-6.

7) SALIBA, G. *Islamic Science and the Making of European Renaissance*. Cambridge and

Klasický příběh podporuje teorii kontinuálního vývoje vědy jako abstraktního idealizovaného subjektu, který prochází dějinami napříč kulturami, přičemž dochází k vršení poznatků v jednotlivých vědních disciplínách. Pokud bychom přistoupili na tento anachronní přístup k formování vědění v islámském prostředí, uznali bychom, že se Arabové v období před výboji v 7. století n. l. sami hlubší myšlenkovou činností, spějící k novým poznatkům vážně nezabývali. Tím bychom však popřeli např. i znalosti arabských lékařů období „džáhilije“ (1.-7. století n. l.), které se rozvinuly spíše jako reakce na specifické zdravotní problémy obyvatel Arabského poloostrova, vyplývající z povahy životního prostředí regionu a způsobu života. V tomto období byla praktikována tzv. beduínská medicína, která se zabývala léčbou a zmírňováním chorob Arabů žijících v poušti.⁸

Pokud jde o začátek rozvoje islámské vědy v abbásovském období (přibližně od 8. století), klasický příběh opět přichází s několika vysvětleními, z nichž jedním je vůdčí úloha Peršanů v rámci Abbásovské říše. Ti se údajně snažili dobrat svých „původních vědeckých poznatků“, v dávné minulosti odcizených Řeky, pomocí překladů řecky psaných spisů tentokrát do arabštiny. Saliba k tomu vznáší otázku týkající se důvodů nedostatku zájmu perských učenců o toto dědictví v době plného rozkvětu Sásánovské říše.

Podle jiné verze je rozkvět islámské učenosti spojován s nástupem abbásovského chalífy al-Ma'múna k moci v roce 813 a s jeho podporou spekulativní teologie mu'tazilitské školy⁹, ke které jej údajně ve snu vyzval sám Aristotelés. Další vysvětlení je rovněž spojeno s mu'tazilitou, kdy al-Ma'mún učinil z mu'tazily státem podporovanou ideologii, což bylo klasickým příběhem interpretováno jako samozřejmý důvod podpory překladů a rozvoje vědy. Saliba však uvádí, že podpora mu'tazilitů byla velmi krátkodobá a již za chalífy al-Mutawakkila (ujal se moci r. 847) již nebyla mu'tazila státem podporována, přesto bylo vyprodukováno v této době větší množství překladů z řeckých zdrojů než za vlády al-Ma'múna.¹⁰

London: The MIT Press, 2007, s. 8-9.

8) PORMANN, P.E. ; SAVAGE-SMITH, E. *Medieval Islamic Medicine*. Washington: Georgetown University Press, 2007, s. 11-12.

9) Mu'tazila byla pokračováním Qadaríje, tedy směru islámské teologie, zdůrazňujícího doktrínu svobodné vůle člověka. Mu'tazila se stala první plně rozpracovanou obranou víry na racionálním základě. Mezi první představitele Mu'tazily patří Wásil Ibn 'Atá' (z. 748), který rozpracoval hlavní principy doktríny a Abú l-Hudhajl al-'Alláf (z. asi 753-841). Viz BLANKINSHIP, K. *The early creed*. In Winter, T. (ed.) *The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, s. 47.

10) SALIBA, G. *Islamic Science and the Making of European Renaissance*. Cambridge and London: The MIT Press, 2007, s. 14.

Podíváme-li se na přístup Petera Pormanna a Emilie Savage-Smith k této otázce, zjišťujeme, že po ovládnutí území obývaném národy různých kultur a náboženského vyznání, islám přijal a přizpůsobil si vědecké a lékařské dědictví těch, kteří se dostali do jeho područí. Zásadním prostředkem pro vytvoření islámské lékařské tradice pak bylo překladatelské hnutí, které podle autorů hrálo ústřední roli v osudu mnoha národů po celou historii od raných dob až dodnes.¹¹

Toto a podobná vyjádření lze chápat jako ilustrativní příklad přístupu k islámské vědě jako k vyvíjející se entitě, která navázala na předchozí civilizační odkaz porobených národů. Islámští lékaři podle této další verze klasického příběhu přejali ucelené vědění především z řecké lékařské tradice, jejímiž reprezentanty byli zejména Hippokratés z Kosu (polovina 5. století př. n. l.) a Galénos z Pergamonu (z. asi 216 n. l.). Hippokratés z Kosu je zde označován jako „otec medicíny“ z pohledu jak evropského, tak i z pohledu středověkého světa islámu.¹²

I když byly výsledky zmíněných řeckých lékařů výrazné, lze si jen těžko představit, že by arabští učenci pouze čekali na výsledky práce příslušníků předchozích civilizací. Pokud bychom výše uvedené tvrzení brali doslova, znamenalo by to také, že před Hippokratem žádné lékařství neexistovalo. Historik islámské medicíny Manfred Ullmann dokonce tvrdí, že islámská medicína nevyrostla na arabské půdě a je medicínou pozdního řeckého období vyjádřenou arabským jazykem v jižní a západní části středozemní oblasti počínaje 9. stoletím n. l.¹³

„...nové objevy, či nové systematické myšlení se od středověkých lékařů dalo jen sotva očekávat. V podstatě bylo starověké učení pouze reprodukováno, a většina knih a pojednání představují kompilace, jejichž obsah se časem neustále rozmělněval.“¹⁴

George Saliba však upozorňuje, že pokud by Arabové neměli vlastní badatelské ambice, nebyli by schopni sofistikovaným vědeckým dílům rozumět tak, aby je dokázali adekvátně přeložit. V 9. století byly již překlady na takové úrovni, že disponovaly odbornou terminologií a jazykovou přesností natolik, že tento výkon nemohl být výsledkem práce jen jedné generace překladatelů.¹⁵ Tím však nechceme říci, že v počátečních fázích

11) PORMANN, P.E. ; SAVAGE-SMITH, E. *Medieval Islamic Medicine*. Washington: Georgetown University Press, 2007, s. 23.

12) PORMANN, P.E. ; SAVAGE-SMITH, E. *Medieval Islamic Medicine*. Washington: Georgetown University Press, 2007, s. 9.

13) ULLMANN, M. *Islamic medicine*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1997, s. xi.

14) *“...new discoveries or new systematic thinking could scarcely be expected from the medieval doctors. In essence the ancient teachings were only reproduced and most books and treatises are compilations whose content became ever shallower as time went on.”* Viz ULLMANN, M. *Islamic medicine*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1997, s. 49

15) SALIBA, G. *Islamic Science and the Making of European Renaissance*. Cambridge

překladatelské činnosti byly vždy překlady arabských učenců přesné, o čemž svědčí často prováděné korekce prvotních překladů. Lze se spíše domnívat, že arabští učenci usilovali o rozvíjení svých dobových znalostí a spisy vyhledávali podle svých vlastních potřeb s ohledem na konkrétní životní situace a zájmy. Jako příklad takového učenice může být uveden Hunajn ibn Isháq (z. 873), v latinském světě známý pod jménem Johannitus, který pocházel z Híry v dnešním Iráku. V Byzanci se naučil syrštině a řečtině, a posléze v Bagdádě získal respekt jako překladatel, mimo jiné Galénových spisů. Jako lékař však Galénovy teorie revidoval, například rozpracoval anatomii oka, jejíž znázornění zachytil na dochovaném náčrtku.¹⁶

Naopak autor práce publikované pod názvem *Arabian Medicine*, E. G. Browne, konstatuje, že význam arabské medicíny nespočívá v její originalitě, ale ve skutečnosti, že v dlouhém intervalu, oddělujícím úpadek řeckého vědění od renesance, představovala nejvěrnější tradici starověké moudrosti. Ve středověku pak byla podle jeho mínění hlavním zdrojem, ze kterého Evropa odvodila své filozofické a vědecké myšlení.¹⁷

Z uvedeného vyplývá, že arabsko-islámské vědění, včetně medicíny, posloužilo jen jako spojovací článek, který měl vyplnit prázdný prostor mezi antickou myšlenkovou tradicí a probuzeným renesančním myšlením. Takováto vyjádření lze chápat jako projev eurocentrismu s jeho instrumentálním vztahem k jiným kulturám. Saliba poznamenává, že věda nepřišla k islámské civilizaci přirozeným procesem na základě kontaktů s jinými civilizacemi a nejednalo se ani o žádný záhadný objev knih obsahujících starověké učení, ale šlo o jev, který byl výsledkem vědomého procesu vyhledávání a získávání poznatků.¹⁸

Oproti tomu Browne i někteří jiní badatelé v oboru historie islámské medicíny zdůrazňují dominantní vliv perské lékařské tradice na formování arabsko-islámského lékařství. Poukazuje na roli lékařské školy v Gundišápúru a uvádí, že první arabský lékař zmiňovaný v biografích Ibn Abí Usajbi'i (z. 1270) a al-Kiftího (z. 1248) byl Hárith ibn Kalda, současník Proroka Muhammada, který studoval právě na skvělé lékařské škole v Gundišápúru.¹⁹ Akcentaci nearabského prvku, jako zásadního podnětu vzniku a rozvoje arabsko-islámského středověkého vědění lze vysledovat v četných publikacích. George Saliba v tomto kontextu namítá, že perský element v období abbásovské říše, údajně spojovaný s oživením řeckých věd, je založen na pouhé legendě, kterou uvádí an-Nadím

and London: The MIT Press, 2007, s. 16-17.

16) MASOOD, E. *Science and Islam*. London: Icon Books Ltd., 2009, s. 47.

17) BROWNE, E. G. *Arabian Medicine*. Cambridge: Cambridge University Press, 1921, s. 2.

18) SALIBA, G. *Islamic Science and the Making of European Renaissance*. Cambridge and London: The MIT Press, 2007, s. 46.

19) BROWNE, E. G. *Arabian Medicine*. Cambridge: Cambridge University Press, 1921, s. 10-11.

(z. 987), bagdádský knihkupec, ve své práci *Fihrist*. Podle této legendy měly vědy svůj počátek v Persii, která čerpala své znalosti z dávné babylónské moudrosti. Do Řecka se dostaly vědy poté, co došlo k Alexandrově invazi do Persie. Alexandrova vojska vědy v Persii zničila, avšak převezla jejich obsah do Egypta.²⁰

Uvedená legenda poukazuje spíše na způsob vzniku věd samotných, nás však zajímají počátky vědecké aktivity na území islámského společenství. Tady se Saliba přiklání k názoru, že tyto počátky souvisejí především se správou země, reorganizací státního aparátu a soutěživostí nejen mezi učiteli samými, ale i mezi úředníky, kteří potřebovali nové zdroje vědomostí k vykonávání svých funkcí.

Počátky rozvoje vědeckého myšlení muslimů staví Saliba již do období vlády umajjovského chalífy Abd al-Malika (vládl 685- 705) v souvislosti s arabizací administrativy chalífátu, na rozdíl od tradovaného načasování do „zlatého“ období vlády abbásovské dynastie (750- 850), které uvádí např. Pormann a Savage-Smith. Ti tvrdí, že prvním, kdo systematicky podporoval učence a překládání z řečtiny do arabštiny byl chalífa al-Mansúr (754- 775) a následně pak chalífové Hárún ar-Rašíd (786- 809), al-Amin (809- 813) a al-Ma'mún (813-833).²¹ Podporovateli učenosti však nebyli pouze chalífové sami, ale i úřednická vrstva a další osoby spojené s vládnoucí dynastií. Zejména řecky a persky hovořící úředníci a hodnostáři pak vyhledávali nové zdroje vědomostí, aby vynikli a udrželi si své monopolní postavení v administrativě, kterého požívali před arabizací, a byli tak schopni konkurovat Arabům.²² Saliba uzavírá tuto diskusi poukázáním na zcela pragmatické důvody snah nearabského segmentu arabsko-islámské společnosti v otázce rozvoje učenosti.

Zcela jiné důvody rozkvětu věd za Abbásovců uvádějí Pormann a Savage-Smith. Kladou důraz na perský element v oblasti rozvoje učenosti zejména v souvislosti s vazbou Abbásovců na perský východ a jejich snahou prezentovat se jako nástupci někdejší říše Sásánovců.²³

Z výše řečeného můžeme usoudit, že autoři zdůrazňují ideologické zájmy chalífů, které našly výraz v podpoře překladů z perštiny a řečtiny. Uvedení historikové spatřují rozvoj učenosti jako výsledek praktických zájmů a mocenských ambicí v dobovém kontextu. Lze si však povšimnout, že v úvodu autoři hovoří spíše z hlediska anachronního

20) SALIBA, G. *Islamic Science and the Making of European Renaissance*. Cambridge and London: The MIT Press, 2007, s. 31-49.

21) PORMANN, P.E. ; SAVAGE-SMITH, E. *Medieval Islamic Medicine*. Washington: Georgetown University Press, 2007, s. 24-25.

22) SALIBA, G. *Islamic Science and the Making of European Renaissance*. Cambridge and London: The MIT Press, 2007, s. 58 – 72.

23) PORMANN, P.E. ; SAVAGE-SMITH, E. *Medieval Islamic Medicine*. Washington: Georgetown University Press, 2007, s. 26.

přístupu. Tvrdí, že dřívější řecko-římská lékařská literatura byla pramenem, ze kterého valná část islámské medicíny čerpala, jako o několik století později byla zase ona jádrem pozdně středověkého a raně novověkého evropského lékařského vědění.²⁴

Podíváme-li se v této otázce na pojetí některých současných arabských historiků islámské medicíny, často nalezneme obdobný přístup. Například v práci *Ruwwádu 'Ilmi at-Tibb (Průkopníci lékařské vědy)* historika 'Alího 'Abdalláha Ad-Dafá'a můžeme zaznamenat, že za nejvýznamnější počín v umajjovském období islámské historie jsou považovány překlady řeckých knih do arabského jazyka, přičemž toto překladatelské hnutí otevřelo okno, kterým arabští učenci poprvé nahlédli do řeckého vědění, které pro ně bylo zcela nové.²⁵ Ve stejné publikaci autor před vlastní prezentací historie arabsko-islámské učenosti podává výčet jednotlivých stupňů, kterými se měl ubírat vývoj, počínaje lékařskými poznatky starých Egyptanů, přes znalosti Babyloňanů, Číňanů, Židů, Řeků, Byzantinců a Peršanů, až po vlasní příspěvek Arabů po příchodu islámu.

Pokud se jedná o úlohu překladů v utváření vědění v klasickém období islámu (8.-10. století), přichází George Saliba opakovaně s kritikou klasického příběhu. Tentokrát upozorňuje, že nešlo o poslušnost, kdy na počátku stála vlastní překladatelská práce, následovaná procesem osvojování přeloženého materiálu a završená vlastními badatelskými výkony Arabů. Saliba míní, že činnost islámských učenců sestávala spíše ze simultánního procesu zahrnujícího jak překlady samé, tak i vlastní tvůrčí činnost.²⁶ Naznačuje, že tvůrčí činnost mohla překladům i předcházet, neboť jak již bylo uvedeno na příkladu Hunajna ibn Isháqa, byli překladatelé často zároveň i učenci, kteří překládané spisy dokázali využít pro své vlastní potřeby.

Saliba se dále zabývá vykrystalizováním dvou hlavních skupin věd, pěstovaných v islámském prostředí. Na jedné straně to byly islámské disciplíny, nazývané též tradičními, které se zabývaly Koránem a sunnou²⁷ a na straně druhé vědy „cizí“, čímž je chápán soubor zejména antických věd. Těmi, kdo si uvědomili potřebu získávat informace obsažené v „cizích vědách“, byli z důvodů, které jsme již výše uvedli, zejména Peršané a křesťané hovořící syrštinou. Prostor, ve kterém probíhala překladatelská činnost, bylo vysoce konkurenční, a to jak mezi nearabským segmentem islámské společnosti a arabsky hovořícími učenci, tak rovněž mezi muslimy, křesťany a židy.²⁸ Z uvedeného se

24) PORMANN, P.E. ; SAVAGE-SMITH, E. *Medieval Islamic Medicine*. Washington: Georgetown University Press, 2007, s. 1.

25) AD-DAFFÁ, A.B.A. *Ruwwádu Ilmi at- Tibb*. Bejrút: Muassasat ar- Risála, 1998, s. 69.

26) SALIBA, G. *Islamic Science and the Making of European Renaissance*. Cambridge and London: The MIT Press, 2007, s. 66-67.

27) *Sunna je způsob, obvyklý zvyk, zásady chování. Používá se ve vztahu k Alláhovi a Prorokovi.*

28) SALIBA, G. *Islamic Science and the Making of European Renaissance*. Cambridge

tedy lze domnívat, že motivy, které vedly učence k vyvíjení jak překladatelských aktivit, tak badatelské činnosti, vycházely z potřeby zajistit si životní existenci v rámci multikulturního islámského prostředí.

V otázce recepce poznatků pocházejících z řeckého vědění Saliba zdůrazňuje, že na počátku 9. století islámští učenci dokázali řecké vědecké texty nejen překládat, ale i kriticky posuzovat, popřípadě korigovat.²⁹ Z tohoto důvodu Saliba poukazuje na slabinu klasického příběhu, který nepodává vysvětlení ohledně schopností islámských učenců nejen zvládnout náročné překlady, ale i dojít k vlastním, často odlišným poznatkům.

Odlišné stanovisko, pokud jde o motivaci islámských učenců k překladům řeckých děl a pokud jde o cestu, kterou se měl ubírat přenos vzdělanosti, zjevně zaujímá Manfred Ullmann. Uvádí, že Arabové získali přístup pouze k té části řeckého souboru vědění, kterou jim mohli nabídnout syrští a egyptští křesťané. Ti totiž měli „probrat řecké dědictví“ podle svých potřeb a tento vyselektovaný korpus poskytnout Arabům později, když se Arabové stali tzv. studenty řeckého dědictví.³⁰ S největší pravděpodobností křesťané skutečně mohli provádět výběr překládané řecké literatury, avšak generalizující tvrzení, že Arabové měli touto jedinou cestou přístup k poznatkům Řeků, je přinejmenším značně zjednodušující. Ullmannův výklad je v souladu s teorií kumulativního nárůstu poznatků, který měl podle něho proběhnout po linii Řekové – křesťané – muslimové.

Na příkladech lékařského vědění muslimů Saliba konkrétněji ukazuje, že se Arabové v jednotlivých vědních disciplínách tzv. řeckému dědictví slepě nepodřizovali, nýbrž k němu přistupovali kriticky a s odstupem. Z oblasti medicíny uvádí filozofa a lékaře Abú Bakra ar-Rázího (z. 925), v latinské Evropě známého jako Rhazes, který vystoupil proti Galénově autoritě ve své práci *aš-Šukúk 'ala Džalínus*.³¹ Ar-Rází přitom Galénovy teorie nejen zpochybňoval, ale předložil i výsledky své vlastní práce. Literatura uvádí, že charakterizoval například rozdíl mezi neštovicemi a spalničkami, který Galén pravděpodobně neznal.³² Arabští historikové medicíny pak často vyzdvihují ar-Rázího jako průkopníka zejména v oblasti klinické medicíny. Často zdůrazňují jeho přínosy v identifikaci některých onemocnění a způsobů léčení. Například současný historik a lékař Házem Abd as-Salám uvádí, že ar-Rází byl prvním, kdo užíval nitě vyrobené

and London: The MIT Press, 2007, s. 73-74.

29) SALIBA, G. *Islamic Science and the Making of European Renaissance*. Cambridge and London: The MIT Press, 2007, s. 81-83.

30) ULLMANN, M. *Islamic medicine*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1997, s. 7.

31) SALIBA, G. *Islamic Science and the Making of European Renaissance*. Cambridge and London: The MIT Press, 2007, s. 25.

32) SALIBA, G. *Islamic Science and the Making of European Renaissance*. Cambridge and London: The MIT Press, 2007, s. 128.

z vnitřností zvířat k zažívání ran i prvním, kdo použil psychologické metody léčení zároveň s tradičními postupy.³³ Galénovy poznatky revidoval v některých ohledech také Abd al-Latif al-Baghdádí (z. 1231), který, jak autor uvádí, vytěžil anatomické a patologické znalosti z pozorování mrtvých obětí hladomoru v Káhiře mezi lety 1199-1202. Al-Baghdádí opravil Galénův názor na stavbu dolní čelisti, podle kterého měla být složena ze dvou částí namísto jedné.³⁴

Další ze současných arabských historiků lékařství 'Alí ad-Daffá' píše, že není pochyb o tom, že arabští lékaři, mezi nimi i al-Baghdádí, studovali díla řeckých lékařů, a posléze je překonali a dosáhli pozoruhodných výkonů.³⁵ V poslední jmenovaných publikacích si lze povšimnout, že autoři kladou důraz na vývoj lékařských poznatků, přicházejících od řeckých „předchůdců“, které se dostaly do islámského prostředí a byly dále rozvíjeny. Jednotlivé osobnosti středověkého lékařského vědění jsou přitom často nekriticky vynášeny jako zaručeně první, jež přišly s tím, či oním zjištěním nebo objevem. Otázka prvenství však nehraje pro současnou historiografii vědy nikterak významnou úlohu. Význam hledání předchůdců popírá např. současný historik vědy, A. I. Sabra, který jej považuje za jeden z extrémních přístupů interpretace historie arabsko-islámské vědy.³⁶

Saliba dále zmiňuje učenice Ibn an-Nafíse (z. 1288), jímž se budeme podrobněji zabývat později, jako lékaře, který se odvážil vznést závažné námitky proti Galénovým představám, týkajícím se dýchání a malého krevního oběhu. Ibn an-Nafis přišel s vlastním popisem fyziologie malého krevního oběhu. Jak známo, podobný popis byl předložen o několik staletí později v pracích evropských učenců Michaela Serveta (z. 1553) a Realda Colomba (z. 1599). Saliba přitom vyslovuje domněnku, že Ibn an-Nafísova kritika ušla pozornosti zastánců klasického příběhu, neboť se neočekávalo, že

33) ABD AS- SALÁM, H. *Man Achfa Turáthaná al- Tibbí. Madínatu Nasr: Ad- Dár al-Arabíja lil Našr wa at- Tawzí*, 2007, s. 65-68.

34) ABD AS- SALÁM, H. *Man Achfa Turáthaná al- Tibbí. Madínatu Nasr: Ad- Dár al-Arabíja lil Našr wa at- Tawzí*, 2007, s. 73.

35) AD- DAFFÁ', A.B.A. *Ruwwádu Ilmi at- Tibb. Bejrút: Muassasat ar- Risála*, 1998, s. 418.

36) SABRA, A.I. *The Appropriation and Subsequent Naturalization of Greek Science in Medieval Islam: A Preliminary Statement. In History of Science, Vol.25 (1987), s. 223-224.*

by v době předpokládaného úpadku islámské vědy³⁷ mohl někdo přijít s podobně závažným objevem.³⁸

V práci *Ibn An-Nafis (XIII th cent.) and his theory of the lesser circulation* popisuje historik islámského lékařství Max Meyerhof objev krevní cirkulace jako výsledek postupného rozvíjení znalostí o srdci, arteriích a žilách napříč historií. Vychází přitom od poznatků starých Egyptanů a Řeků, jako byli Hippokratés a Aristotelés, přes Alexandrijskou školu (Herophilos, Erasistratos) až po Galéna. Galénskou teorii pak převzali postupně syrští a islámští lékaři v následujících staletích, aby nakonec byla uvedena v systému Ibn Sínou (z. 1037) v jeho díle *Kánon medicíny*.³⁹ Zmíněné Galénovo pojetí toku krve bylo přeneseno v latinském překladu do lékařského prostředí západní Evropy a nebylo zpochybněno ani Vesaliem (z. 1543), reformátorem anatomie lidského těla.⁴⁰ Zdá se, že i Meyerhof sleduje linii postupného předávání a nárůstu, v tomto případě lékařských znalostí, v chronologickém sledu napříč staletími a civilizacemi.

Závěrem lze říci, že publikace zabývající se historiografií arabsko-islámské vědy, lékařství nevyjímaje, z větší části ve svém zkoumání uplatňují hlediska charakteristická pro anachronní přístup. Znamená to, že arabsko-islámskou vědu sledují jako součást „štafety“, která se objevila v zemích islámu jako odkaz zejména antického dědictví, a posléze byla předána dále renesančním evropským učencům. Autoři mají často z tohoto úhlu pohledu tendenci opomíjet vlastní iniciativu a ambice islámských učenců, které mohly vyplývat z různých pohnutek, souvisejících s dobovým kontextem. Na toto nebezpečí upozorňuje také např. A. I. Sabra, vystupující proti redukcionismu, který má tendenci považovat arabsko-islámskou vědu za pouhý, více či méně po-dařený odraz dřívějších, většinou řeckých vzorů. Sám se staví za diachronní přístup,

37) Tzv. úpadek islámské vědy bývá často spojován s teologicko-filozofickými názory Abú Hámida al- Gazzáliho (z. 1111), kterými měl ovlivnit odklon od racionálních tendencí v úsilí islámských učenců. Toto stanovisko však bylo později překonáno. Al-Ghazzálí se proslavil zejména svou kritikou islámských peripatetických filozofů v čele s Ibn Sínou (lat. Avicenna). Viz WISNOWSKI, R. *Avicenna and the Avicennian Tradition*. In Adamson, P. ; Taylor, R.C. (eds.) *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*. Cambridge and New York: Cambridge University Press, 2006, s. 104 – 105.

38) SALIBA, G. *Islamic Science and the Making of European Renaissance*. Cambridge and London: The MIT Press, 2007, s. 24-25.

39) Arabsky al-Qánún fí at-Tibb. Jedná se o souhrnné dílo, které se stalo zdrojem lékařských poznatků nejen pro arabsky a persky hovořící lékaře, ale i pro latinskou Evropu poté, co bylo přeloženo Gerhardem z Cremony (z. 1187) a dočkalo se šedesátí vydání jen mezi léty 1500 a 1674. Viz Masood, E. *Science and Islam*. London: Icon Books, 2009, s. 105.

40) MEYERHOF, M. *Ibn An-Nafis (XIII th cent.) and his theory of the lesser circulation*. In. *ISIS* vol. XXIII, 1935, s. 100-101.

který pokládá arabsko-islámskou vědu za fenomén islámské civilizace, a jako takový jej doporučuje studovat kontextuálně.⁴¹

Další často opakovanou tezí je představa prudkého vzrůstu a rozvoje arabsko-islámské učenosti směrem ke „zlatému vrcholu“ (9.-11. století) a následný strmý pád v důsledku vědě nepříznivých podmínek. Po tomto zlomu jakoby úsilí učenců bylo již vyčerpáno a arabsko-islámské vědění dohrálo svou úlohu. Podíváme-li se však na působení učenců jako byl například lékař Ibn an-Nafis (z. 1288), zjistíme, že i v tomto období probíhala v zemích islámu badatelská aktivita.

Publikace George Saliby *Islamic Science and the Making of the European Renaissance* nabízí odlišný pohled na okolnosti provázející jak vznik, tak i krystalizaci arabsko-islámských vědních disciplín. Saliba se svou kritikou klasického příběhu o přenosu vzdělanosti snaží vyvrátit některá zažitá klišé a svou prací upozorňuje na potřebu přehodnocení role arabsko-islámské učenosti. Zpochybňuje tezi o „příchodu vědy“ k Arabům jak v podobě teorie kontaktní, tak v podobě tzv. teorie kapes, a rovněž i v podobě dalších variant klasického příběhu. Především na příkladu astronomie se Saliba snaží demonstrovat existenci vlastních badatelských zájmů, přičemž zdůrazňuje, že o poznatky projevovali zájem nejen učenci, ale kromě chalífů a jejich nejbližšího okolí i byrokraté vyššího i nižšího stupně.

Salibovo zkoumání okolností vzniku, způsobu existence a charakteristik arabsko-islámské středověké vědy vykazuje snahu hledat motivy a důvody přímo v jejím vlastním prostředí. Svými závěry vycházejícími především z analýzy dobového sociokulturního kontextu se Saliba řadí spíše k zastáncům diachronního přístupu ke zkoumání dějin arabsko-islámské středověké vědy. Spolu s dalšími současnými historiky vědy si George Saliba programově klade za cíl rehabilitovat arabsko-islámské vědění, které je v četných pracích redukováno na spojovací článek v kontinuálním vývoji esencionalisticky chápané vědy. Saliba přiznává, že úsilí jeho samotného je nedostačující, pokud se daný cíl, tj. vykreslení obrazu arabsko-islámské vědy se všemi jejími disciplínami má realizovat v souladu s jeho záměrem. Předpokládá tedy, že se do takového projektu zapojí i odborníci specifických vědních disciplín.

Salibovým záměrem, jak se zdá, je poukázat na fakt, že arabsko-islámské vědění vzniklo spíše z motivů, které byly reakcí na vlastní potřeby islámského středověkého společenství a dobové situace.

Saliba uvádí: „Aby věda vzkvétala, musí pro ni být přítomna celková infrastruktura a mnohem větší počet lidí ve společnosti musí být schopen zapojit se do její (tj. vědy pozn.překl.) produkce.“⁴²

41) SABRA, A.I. *The Appropriation and Subsequent Naturalization of Greek Science in Medieval Islam: A Preliminary Statement*. In *History of Science*, Vol. 25 (1987), s. 223-224.

42) „For science to flourish, there must be a general infrastructure for it, and a much

Publikací *Islamic Science and The Making of European Renaissance* prostupuje autorova snaha ukázat schopnost samostatného tvůrčího myšlení arabských učenců, a rovněž tak i bojovat proti mýtu o pouhé závislosti islámské učenosti na importu poznatků zvenčí. Zároveň vystupuje Saliba proti představě náhlého úpadku islámské vědy, k němuž mělo údajně dojít zhruba od poloviny 12. století.

Je ale pravděpodobné, že i Salibu vedou k výše popsanému přístupu k dějinám islámské středověké vědy určité pohnutky. Pomineme-li fakt, že George Saliba sám svými kořeny pochází z regionu Blízkého východu, je patrné, že autorův způsob podání výsledků své práce není zcela izolovaný od současného sociálně-historického kontextu. Dnešní arabsko-islámský svět prochází krizí a ocitá se v postavení protipólu „vyspělé“ západní civilizace. Tato situace může vést některé autory k potřebě obhajovat identitu vlastního kulturního společenství vědeckými prostředky. Otázkou zůstává, do jaké míry se daří být objektivním právě Georgi Salibovi, a nakolik může naopak být pod vlivem dobového kontextu.

Seznam použité literatury

- ABD AS-SALÁM, Házim (2007): *Man Achfa Turáthaná at-Tibbí*. Madínatu Nasr: Ad-Dár al-Arabíja lil- Našri wa at-Tawzí'.
- ADAMSON, Peter a TAYLOR, Richard C. (2006), eds.: *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*. Cambridge and New York: Cambridge University Press.
- AD-DAFFÁ', Alí bin Abdalláh (1998): *Ruwwádu 'Ilmi at- Tibb*. Bejrút: Muassasat ar-Risála.
- AT-TABBÁ', 'Omar Fárúq (2002): *Ibn an- Nafís fí Táríchi at-Tibbi al-'Arabí*. Bejrút: Mu'assasat al-Ma'árif.
- BA'ALBAKÍ, Rohi (2004): *Al-Mawrid al-Quareeb*. Bejrút: Dár al-'Ilm lil-Malájín.
- BLANKISHIP, Khalid (2008): The early creed, in: Winter, Tim, ed., *The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology*, s. 47. Cambridge: Cambridge University Press.
- BROWNE, Edward G. (1921): *Arabian Medicine*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MASOOD, Ehsan (2009): *Science and Islam*. London: Icon Books.
- MEYERHOF, Max (1935): Ibn An-Nafis (XIII th cent.) and his theory of the lesser circulation, in: *ISIS* Vol. XXIII, s. 100 - 101.
- PORMANN, Peter E. a SAVAGE-SMITH, Emilie (2007): *Medieval Islamic Medicine*. Washington: Georgetown University Press.
- SABRA, Abdulhamid I. (1987): The Appropriation and Subsequent Naturalization of Greek Science in Medieval Islam: A Preliminary Statement, in *History of Science*, Vol. 25 (1987), s. 223 - 224.
- SALIBA, George (2007): *Islamic Science and the Making of European Renaissance*. Cambridge and London: The MIT Press.
- ŠPELDA, Daniel (2009): *Proměny historiografie vědy*. Praha: Filosofia, nakladatelství Filosofického ústavu AV ČR.
- ULLMANN, Manfred (1997): *Islamic medicine*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

larger number of people in the society must be able to participate in its production.” Viz SALIBA, G. Islamic Science and the Making of European Renaissance. Cambridge and London: The MIT Press, 2007, s. 39.

Alena Hanzová

Chizkijášova obnova národního, ale vazalského státu

Abstract

The research confirmed that migration from the North Kingdom had caused large demographic changes in Judah demographic structure. The Dtr picture of Hezekiah policy differs from Izaiah account. Dtr intentions were in favour of Hezekiah, so his image of Judah history is a largely ideological (theological) description. Hezekiah policy was focused on the expansion into Gaza territory. Another historical event was the fall of Samaria which made Judah a key player in the region. Tiglatpilesar III policy caused Judah to rise as a local political power. Hezekiah policy toward Assyria is largely depicted in the text of Izaiah. Judah later became the leader of anti-Assyrian coalition. Hezekiah was leading broad diplomatic activities to Babylonia. He prepared Judah for the war with Assyria and issued the renewal of fortresses in his kingdom and the construction of Siloam tunnel. He also conducted large transfers of inhabitants from the country to the fortresses and Jerusalem. Judah was defeated but Hezekiah sustained in his position. There happened war negotiations with Rabshakeh, there might have existed dynastic ties of Hezekiah to Sennacherib. Judah lost large territories and regions with the production of olive oil. Part of anti-Assyrian policy was the cult centralization to Jerusalem. There was a huge opposition to the centralization policy. He issued harsh cultic measures with serious fiscal consequences for the kingdom.

Klíčová slova: Judské království, Chizkijáš, Asýrie, náboženská reforma, Deuteronomista, Izajáš
Key words: Judah Kingdom, Assyria, Hezekiah, religious reform, Deuteronomist, Izaiah

Badatelé I. Finkelstein a N. A. Silberman charakterizují období krále Achaza a Chizkijáše (732–701 př. Kr.) jako dobu, ve které měl judský stát plně rozvinutý úřednický aparát, monumentální stavební aktivity, nadbytek zemědělské produkce, která sloužila k vydržování královského dvora a královského aparátu. Judsko bylo podle interpretace moderní archeologie hustě osídlenou krajinou.¹ V druhé polovině 8. století př. Kr. prošlo Judsko dramatickou ekonomickou změnou. Jeruzalém se stal největším městem v zemi a byl opevněn masivním systémem hradeb.² V letech před Sinacheribovou invazí dosáhlo Judsko svého maxima teritoriální expanze a velkého nárůstu populace. Impulsem pro tak dramatické ekonomické změny bylo začlenění Judska do vazalského systému Asýrie a pád Izraele.³ Moderní archeologie zaznamenává v této době vysoký demografický nárůst, který byl důsledkem přílivu uprchlíků ze severu po pádu Samaří. Během posledních tří dekád 8. století př. Kr. se Judsko transformovalo z izolovaného kmenového státu do plně hodnotného státu, který byl začleněn do asyrské ekonomiky. Populace se dramaticky změnila z čistě judské na smíšenou díky přistěhovaleckým skupinám ze severu.⁴ Tito přistěhovalci ze severu si přinesli své vlastní náboženské tradice, zejména týkající se kultu bételské svatyně, které tvořily jejich dějiny i identitu. Toto bylo klíčem a výzvou pro judský královský dvůr, aby přistěhovalce začlenil do svého kultického systému a vytvořil tak jednu národní entitu.⁵

Z pohledu N. Na'amana byl judský stát na konci 8. století př. Kr. mnohem silnější jak demograficky, ekonomicky, vojensky, tak i politicky, než na konci 7. století př. Kr. Archeologický průzkum v Judsku prokázal destruktivní charakter Sinacheribova tažení. Počet lokalit z 8. století př. Kr. a odhadovaný počet obyvatelstva byl několikrát větší než

1) FINKELSTEIN, I., SILBERMAN, N., A., *Temple and Dynasty, Hezekiah, the Remaking of Judah and the Rise of the Pan-Israelite Ideology*, JSOT, 30/3, 2006, s. 260

2) Jeruzalém pokrýval plochu 60 ha, což byl desetinásobný nárůst. Populace se odhaduje na 10 000–12 000 obyvatel. In: FINKELSTEIN, I., SILBERMAN, N., A., *Temple and Dynasty, Hezekiah, the Remaking of Judah and the Rise of the Pan-Israelite Ideology*, JSOT, 30/3, 2006, s. 263

3) FINKELSTEIN, I., SILBERMAN, N., A., *Temple and Dynasty, Hezekiah, the Remaking of Judah and the Rise of the Pan-Israelite Ideology*, JSOT, 30/3, 2006, s. 264–5

4) Na přelomu 8. a 7. století př. Kr. se odhaduje, že až polovina populace Judska bylo původem ze severu. K podobné změně mohlo dojít i v Jeruzalémě mezi obyvatelstvem, ačkoliv se to nemuselo týkat vládnoucích vrstev. FINKELSTEIN, I., SILBERMAN, N., A., *Temple and Dynasty, Hezekiah, the Remaking of Judah and the Rise of the Pan-Israelite Ideology*, JSOT, 30/3, 2006, s. 266

5) FINKELSTEIN, I., SILBERMAN, N., A., *Temple and Dynasty, Hezekiah, the Remaking of Judah and the Rise of the Pan-Israelite Ideology*, JSOT, 30/3, 2006, s. 266

u lokalit ze 7. století př. Kr.⁶ Broshi a Finkelstein odhadují, že celková populace Judska byla na konci 8. století př. Kr. přibližně 110 000 obyvatel. Podle novějších průzkumů v Šefele se odhad navýšil na 130 000 obyvatel. Tudiž počet deportovaných obyvatel Sinacheribem (200 150) je zřejmě přehnaný, ale toto číslo je mnohem bližší historické skutečnosti, než jak se dřívější badatelé domnívali. Sinacherib se snažil oslabit vzbouřené Judské království systematickým ničením a masovými deportacemi, tato taktika mu přinesla úspěch. Judsko postrádalo lidské zdroje potřebné pro znovuosídlení zničených a opuštěných oblastí. Důsledky asyrského tažení byly v zemi patrné i o sto let později.⁷ Na'aman sděluje, že Ekrón byl v 9. –8. století př. Kr. malým a nevýznamným městem. Jeho masivní růst a prosperita v 7. století př. Kr. je tedy přímým důsledkem úpadku Judska. Jedinou oblastí Judského království, která se rozvíjela, bylo údolí Beer–šeby. Byly zde zakládány nové lokality a jejich počet se až zdvojnásobil. Prosperita jižní oblasti Judského království je proto přímým důsledkem *pax Assyriaca* a rozkvětu arabského karavanního obchodu v Asyrské říši.⁸

Chizkijášův politický vzestup

Deuteronomista vynechává ve svém líčení význačné události z dějin judských a izraelských králů, vynechává i jakoukoli zmínku o Chizkijášových intrikách mezi vazaly Asýrie na pobřeží Středozemního moře. Nezmiňuje se o velkých územních ztrátách Judska, které vyplývaly z Chizkijášovy politiky, a která je velmi dobře doložena v záznamech krále Sinacheriba. Abychom získali realistický obraz Chizkijášovy vlády, musíme pečlivě nahlédnout do asyrských analů a do prorockých knih Izajáš a Micheáš, které ovšem poskytují jen nepřímé zmínky.⁹ Deuteronomista vykresluje Chizkijáše jako úspěšného reformátora, což odráží jeho teologické stanovisko, které spíše zdůrazňuje pozitivní náboženský přínos reformy, než skutečný průběh reálných dějin. Ve skutečnosti reforma nebyla v politické sféře úspěšná, protože Judsko ztratilo značnou část svého území. Součástí pozitivního hodnocení Deuteronomisty je zmínka a přirovnání ke králi Davidovi.¹⁰ Chizkijášova protiasyrská politika je vykreslena v textu 2Kr 18, 7 kladně a kontrastuje s politikou jeho otce Achaza. Tím je zdůrazněna davidovská tradice věrných králů Hospodinovu kultu. Odvržením asyrského jha reprezentoval Chizkijáš odklon od předchozí politiky svého otce Achaza, který se stal dobrovolným vazalem Tiglatpileasara III.¹¹

6) NA'AMAN, N., *Province System and Settlement Pattern in Southern Syria and Palestine in the Neo-Assyrian Period*, Neo-Assyrian Geography, LIVERANI, M., Roma, 1995, s. 113

7) *Tamtéž*, s. 113

8) *Tamtéž*, s. 113

9) GRAY, J., *I–II Kings*, SCM Press LTD, London, 1964, s. 657

10) COGAN, M., TADMOR, H., *2 Kings*, Garden City NY. AB 11, 1988, s. 216

11) 2Kr 16, 7

Nejen z asyrských textů, ale také podle Deuteronomistovy zprávy se dozvídáme, že Chizkijáš rozšiřoval Judsko na úkor pelištejského území, zaútočil na Gazu. Dobył toto opevněné město a vedl rozsáhlou vzpouru proti asyrskému králi

„a vzbouřil se proti králi Asýrie“ רישא-הלמק דרמין

„a nesloužil mu“ ודכע אלן.¹²

Podle datace útoku a pádu Samaří 723–722 př. Kr. musel Hóšea nastoupit na trůn v roce 731 př. Kr. a Chizkijáš byl ustanoven za dědice v roce 729 př. Kr.¹³

Na počátku jeho vlády, Deuteronomista uvádí ve 4. roce jeho vlády¹⁴, což bychom mohli datovat do roku 723 př. Kr., pokud předpokládáme nástup na trůn v roce 727 př. Kr. a zároveň za 7. rok krále Hóšey, oblehl Salmanasar V. město Samaří. V 6. roce Chizkijášovy vlády a v 9. roce krále Hóšey, tedy v roce 722 př. Kr., dobył Salmanasar V. město Samaří. Dle biblické zprávy deportoval obyvatelstvo do Asýrie, usadil jej v Chalachu a v Chabóru a v médských městech. Můžeme tvrdit, že za vlády Salmanasara V. a Sargona II. se změnilo postavení Izraele z loutkového státu na statut provincie. Sargonova tažení dokumentují poslední fázi tohoto procesu přechodu od nezávislého státu k statutu provincie.¹⁵ V roce 726/725 př. Kr. je doloženo tažení Salmanasara V., avšak podle asyrských analů není jasná destinace tohoto tažení. Z tohoto hlediska bylo Samaří dobyto Salmanasarem V. v roce 723–722 př. Kr.

Sargon II. však ve svém Nimrudském inskriptu tvrdí, že dobył Samaří a táhl dále na jih proti Judsku. Jelikož text tohoto inskriptu se datuje na konec roku 717 př. Kr. nebo na začátek roku 716 př. Kr., hovoří se tedy na tomto místě o Sargonově tažení z roku 720 př. Kr. Je možné, že o této události hovoří také text proroka Izajáše.¹⁶

12) 2Kr 18, 7–8

13) 2Kr 18, 1 věk Chizkijáše, když se stal jediným vládcem v roce 714 př. Kr. a z toho vyplývá, že se Chizkijáš narodil v roce 738 př. Kr. In: GRAY, J., *I–II Kings*, SCM Press LTD, London, 1964, s. 670

14) Miller datuje počátek a konec vlády krále Chizkijáše do let 727–698 př. Kr.

15) YOUNGER, K., L., *Recent Study on Sargon II, King of Assyria: Implications for Biblical Studies, Mesopotamia and the Bible, Comparative Explorations*, CHAVALAS, M., W., YOUNGER, K., L., JSOT, Supplement Series 341, Sheffield Academic Press, New York, 2002, s. 289

16) YOUNGER, K., L., *Recent Study on Sargon II, King of Assyria: Implications for Biblical Studies, Mesopotamia and the Bible, Comparative Explorations*, CHAVALAS, M., W., YOUNGER, K., L., JSOT, Supplement Series 341, Sheffield Academic Press, New York, 2002, s. 292: V roce 1974 přišel Na'aman s teorií, že fragment K 6205, který byl původně řazen do doby Tiglatpilesara III., ve skutečnosti patří k jinému fragmentu BM 82–3–23, 131,, který patřil do doby Sargona II. Tento rekonstruovaný dokument se nazývá – Azeka nápis. Obsahuje zmínku o judském městě Azeka a dvakrát se zde vyskytuje jméno

Podle Youngera musel král Salmanasar V. podniknout izolovanou vojenskou akci proti Samaří, protože mezopotámské prameny nespojují Salmanasarovo a Sargonovo tažení v jeden celek. Hlavní díl zodpovědnosti na zániku izraelského státu a deportaci obyvatelstva nese asyrský král Sargon II.¹⁷

Chizkijáš. Není pochyb, že se v tomto textu hovoří o vojenském tažení proti Judsku. Datace nápisu je problematická a badatelé navrhuji několik variant – 720, 715, 712, 701, 689 př. Kr.

17) V Sargonových záznamech (texty z Khorsabadu) se uvádí jeho dobytí Samaří, deportace a uvalení tributu. Tribut byl uvalen nejen na Samaří, ale i na Gazu, Egypt a na další. "Od roku mého nástupu na trůn až po patnáctý rok své vlády, jsem porazil Humbanigaše z Elamu na pláni Déru. Oblehl jsem a dobyl jsem Samaří, odvedl jsem 27 290 obyvatel, kteří tam pobývali. Shromáždil jsem od nich 50 vozů a donutil jsem ostatní (deportované obyvatelstvo), aby si vzali svůj majetek, ustanovil jsem nad nimi své úředníky a uložil jsem jim tribut bývalého krále." LUCKENBILL, D., D., *Ancient Records of Assyria and Babylonia, vol. II Historical Records of Assyria, From Sargon to the End, The University of Chicago Press, Chicago, 1927, s. 26–27*

YOUNGER, K., L., *Recent Study on Sargon II, King of Assyria: Implications for Biblical Studies, Mesopotamia and the Bible, Comparative Explorations, CHAVALAS, M., W., YOUNGER, K., L., JSOT, Supplement Series 341, Sheffield Academic Press, New York, 2002, s. 294:*

Už Tiglatpileasar III. začlenil zajaté izraelské vojáky do zvláštní jednotky, která se skládala z profesionálních vojáků z řad deportovaného obyvatelstva. V jeho nápisu 4, 16 se mluví: „odvedl do Asýrie pomocnou armádu země Bit Humria, všechny z jejího lidu." Termín *tillāti* znamená pomocní vojáci a užívá se v omen literatuře *Šumma Izbu*, kde se objevuje ve větě *šarru / rubû tillāti irašši*, což znamená král/princ bude mít pomocné vojáky. Pomocní vojáci mohli pomáhat králi k vítězství, ale mohli být také velmi nespolehlivými. Jedna jednotka asyrské armády se od dob Aššurnasirpala II. skládala pouze z vojáků, kteří patřili mezi deportované obyvatelstvo *šaglûte*. Tato jednotka měla svého vlastního velitele *rab šaglûte* – velitel deportovaných. Tento velitel spadal pod přímé velení hlavního eunucha *rab ša reši*. Sargon II. po svém tažení v roce 720 př. Kr. vytvořil podle asyrských dokumentů zvláštní jednotku, která se skládala ze samařských vozatajů. Tito vojáci si mohli uchovat svoji vlastní národní identitu a nebyli začleněni do jednotky *šaglûte*. Jeden ze samařských vysokých úředníků získal klíčové místo na asyrském dvoře a stal se Sargonovým poradcem ve vnitřních záležitostech země. Je uveden v TFS 99.1 jako Samařan, který byl velitelem oddílu *rab urate*. Podle Dalley hráli Samařané důležitou roli v asyrských městech Nimrodu a Ninive na přelomu 8. a 7. století př. Kr. Mezi deportované obyvatelstvo patřili kromě vojáků a úředníků také kněží,

Text od verše 2Kr 18, 9 do 2Kr 18, 11 informuje o historických událostech a můžeme jej nahlížet jako jeden celek. V textu máme tři důležité informace:

„vytáhl Salmanasar král Asýrie proti Samaří a oblehl jej“

הִילֵךְ רַצְיוֹ—וּרְמָשׁ—לֵעַ, וְרוּשָׁא—דְּלֵמָּה רְסָאֲנִימְלִישׁ הִלֵּךְ

dále „dobyli je ...“

הִדְבִּיקוּ

a poslední „a vystěhoval asyrský král Izrael do Asýrie“

הָרִישָׁא, לְאַרְשֵׁי—תָּא רִישָׁא—דְּלֵמָּה לְגִי

Verš 2Kr 18,12, který vysvětluje katastrofu Izraele jako jejich důsledek neposlušnosti vůči Hospodinu, je buď Deuteronomistova teologická snaha vysvětlit tuto tragédii Izraele, nebo jde o pozdější dodatek.

Po roce 725 př. Kr. se král Hóšea vymanil z loajality vazalství vůči Asýrii, Salmanasarovi V. a spojil se s Egyptem v protiasyrské vzpouře (2Kr 17,4). I když byl Hóšea zajat, přesto Samaří odolávalo vojenskému náporu tři roky až nakonec padlo v roce 722 př.Kr. (2Kr 17, 4–5; 2Kr 18, 9–10). Salmanasarova smrt přerušila boje v Samaří, ale nový asyrský král Sargon II. se rozhodl ukončit trvající odpor a v roce 720 př. Kr. se znovu zmocnil města a deportoval jeho obyvatelstvo¹⁸ a učinil ze Samaří královské provinční město. Po první Sargonově kolonizaci v roce 722 př. Kr. následovaly další vlny přesídlenců do Samaří buď jako náhrada za muže povolané do vojenské služby nebo jako snaha „pacifikovat“ původní obyvatelstvo. Tyto přesuny obyvatel znamenaly velkou změnu v etnickém složení severního Izraele a to ve prospěch cizích přistěhovalců. Původní obyvatelstvo zůstalo v menšině ve své vlastní zemi. V Sargonových záznamech se píše „Vyplenil jsem město Šinuhtu, Samirina (Samaria) a celou zemi Bit Humria (Izrael).“¹⁹ Podle Cogana sloužila samařská provincie jako konečná destinace pro velký počet deportovaných včetně osob jiného než cizího původu, patřily sem arabské kmeny, což znamená, že oblasti kolem hlavního města byly otevřené novému osídlení. V poslední fázi začlenění Izraele do asyrského impéria přestal Izrael existovat jako nezávislý stát a nebyl již později obnoven,

řemeslníci a obchodníci. s. 297–299

18) COGAN, M., *Imperialism and religion: Assyria, Judah and Israel in the Eighth and Seventh Centuries*, Missoula, Mont. SBL (MS), 1974, s. 99: Cogan uvádí 27 290 obyvatel (jiní 27 280)

19) LUCKENBILL, D., D., *Ancient Records of Assyria and Babylonia*, vol. II *Historical Records of Assyria, From Sargon to the End*, The University of Chicago Press, Chicago, 1927, s. 40

když se asyrská armáda stáhla.²⁰ První fází bylo krátké období vazalství 745 př. Kr. – 720 př. Kr. V tomto období Izrael ztratil značnou část svého území. A druhou fází bylo století provinciální správy v rámci asyrské říše.

Když Chizkijáš nastoupil na trůn, bylo Judsko pod přímou asyrskou nadvládou jako vazalský stát. První změna v geopolitické situaci přišla po porážce pelištejského povstání proti Asýrii. Sargonovo dobytí Ašdódu v roce 712 př. Kr. nejen potlačilo revoltu v Pelišteji, ale také umožnilo mocenský nástup Judska na západě. Po podmanění měst v Pelišteji a v Zajordánsku Tiglatpilesem III. se z Judského království stala hlavní politická a vojenská mocnost tohoto regionu.

Sargonova tažení do jižní Syropalestiny proběhla třikrát během jeho vlády. Tažení v roce 720 př. Kr. mělo potlačit širokou koalici vzbouřenců v západní části říše, během které také vypuklo povstání Marduk-apla-iddiny v Babylónii, které bylo podporováno Elamem. Situace v Judsku příznivá pro protiasyrskou skupinu byla posílena vzpourou v Babylóně, takže ji musel Sargon II. potlačit. Možným náznakem, že Judsko bylo zapojeno do vzpoury západních států, je zmínka v Sargonově nápisu z roku 717 př. Kr., kde se hovoří o Sargonovi jako „podmaniteli judské země, která leží velmi daleko“.²¹ Z toho vyplývalo, že se Judsko podřídilo a nadále patřilo mezi satelity Asýrie za podmínek, které platily od dob krále Achaza. Absence jakéhokoli výroku o Judsku v Sargonově líčení jeho tažení z roku 720 př. Kr. může znamenat, že pokud Judsko participovalo na těchto vzpouřách, hrálo pouze druhořadou roli. Chizkijáš se velmi obratně podřídil Asýrii a zaplatil tribut. Biblický text hovořící o tažení Sargona proti Jeruzalému v této době je oddíl Izajáše Iz 10, 27b–32, ale i tento text je velmi sporný.²² Nápis z Ninive krále Sargona nás informuje o nepřátelském postoji vazalských států Syropalestiny k Asýrii.²³ Text nápisu explicitně zmiňuje Judsko a to hned na začátku,

20) Za vlády Babylóňanů a Peršanů bylo Samaří obnoveno jako provincie těchto říší, bez ohledu na to, zda bylo před tím anektováno Jóšijášem či nikoliv.

21) MILLER, J., M.; HAYES, J., H., *A History of Ancient Israel and Judah*, SCM Press Ltd., London, 1986, s. 351

22) *Tamtéž*, s. 351

23) LUCKENBILL, D., D., *Ancient Records of Assyria and Babylonia*, vol. II *Historical Records of Assyria, From Sargon to the End*, The University of Chicago Press, Chicago, 1927, „... jejich sousedství, hradba ...20 kubiků spodních vod dosáhlo hradeb. **Králové zemí Pelišteje, laudi (Judska), Edómu, Moábu, kteří přežívají u moře, plátcí tributu a daně Aššurovi, mému pánu, oni poslali bezpočetné pobuřující a urážlivé zprávy, aby vůči mně zaujali nepřátelský postoj, Pir'u, králi Egypta, princí, který je nemohl zachránit, poslali své dary (úplatky) a pokusili se ho získat jako spojence. Zatímco já, Sargon, spravedlivý vládce, který se bojí kletby Šamaše a Marduka, který dodržuje rozkaz nebo příkaz Aššura, překročil Tigris a Eufrat při nejvyšším průtoku (největší**

z lokace vyplývá, že šlo o koalici sousedících států, které spoléhaly na Egypt jako protiváhu Asýrie. Text usvědčuje Egypt z jeho protiasyrské politiky. Vyskytuje se zde zajímavá skutečnost, že tažení probíhalo na jaře v čase největších záplav. Tato vzpoura je reflektována i v biblickém textu proroka Izajáše (Iz 20).

Chizkijášova protiasyrská politika se snažila odstranit proasyrské vládce v Pelištei, mezi něž patřil Padí z Ekrónu, který byl zadržován v Jeruzalémě. Gaza se obrátila proti Sargonovi pod vedením Hanna, ale později byl v Gaze dosazen loajální vazal Silli–Bel, který byl odměněn anexí částí judského území po roce 701 př. Kr.²⁴ Gaza byla od dob Tiglatpilesara III. v zájmové sféře Asýrie a Chizkijášovy útoky na Gazu byly válečným počinem a byly koordinovány s místními protiasyrskými kruhy, které se vzbouřily po smrti Sargona. Tyto útoky se odehrávaly v letech 705–702 př. Kr.²⁵

Sargonova smrt v roce 705 př. Kr. přinesla období politické nestability v Asýrii a byla signálem pro vzpouru mezi západními vazaly. Luli král Týru a Sidónu se vzbouřil a blokoval tak přímé spojení Asýrie a Palestiny.²⁶ Chizkijáš posílil svoji kontrolu nad pelištejskými městy, vytvořil spojenectví s králem Aškelónu a navázal diplomatické vztahy s Egyptem v letech 705–701 př. Kr.²⁷ a zajistil si vojenskou pomoc od egyptského faraona Šabataka z 25. dynastie.²⁸ Text nápisu (viz. Poznámkový aparát) velmi detailně

povodni), jarní vodě toho roku, v čínech jsem se dostal na suchou zem."

24) GRAY, J., *I–II Kings*, SCM Press LTD, London, 1964, s. 671

25) COGAN, M., *TADMOR*, H., *2 Kings*, Garden City NY. AB 11, 1988, s. 217: *Nedávné archeologické výzkumy odkryly síť pevností v Negevské poušti. Jejich původ a datace je stále předmětem debaty. Podrobněji v R. Cohen: The Iron Age Fortresses in the Central Negev, BASOR 236, 1979, s. 61–*

26) LOWERY, R., H., *The Reforming Kings, Cults and Society in First Temple Judah*, JSOT Press, Sheffield, 1991, s. 142

27) Iz 31, 1

28) LOWERY, R., H., *The Reforming Kings, Cults and Society in First Temple Judah*, JSOT Press, Sheffield, 1991, s. 142, *Na mém třetím válečném tažení jsem vytáhl proti zemi Chetitské. Luli, král Sidónu byl přemožen mým majestátem a z Týru uprchl do Iadnany (Kypru), který leží uprostřed moře a tam zemřel. Tuba' lu jsem dosadil na jeho královský trůn a uvalil na něj svůj královský tribut. Králové Amurru, všichni, přinesli svůj tribut přede mne v blízkosti města Ušu, a Sidka, král Aškelónu, který se nepodrobil mému jhu, bohy jeho otcovského domu, jeho samého společně s jeho rodinou jsem porazil a odvedl do Asýrie. Šarru–lu–dariho, syna Rukibt, jejich bývalého krále, jsem dosadil nad lidem Aškelónu a uvalil na něj svůj královský tribut. V průběhu svého tažení jsem dobyl jeho města, která se nepoklonila u mých nohou, odvěkl jsem jejich kořist. **Guvernéry a lid Amkaruny (Ekrónu), kteří uvrhli do železných pout Padiho, jejich krále, který byl zavázán přísahou Asýrii, a vydali ho Chizkijášovi, Judejci, a ten jej držel ve vězení, začali se bát a požádali***

líčí politickou situaci v západní Syropalestině. Popis tažení postupuje směrem od severu k jihu. V textu jsou zmíněny tresty a protiopatření asyrského krále vůči vzbouřeným vazalům. Ve vztahu k Judsku se text nápisu vzájemně doplňuje s biblickými texty knih Královských. Je popsáno obklíčení Jeruzaléma a zpusťování Judska. Není ovšem uvedena příčina, proč nebyl Jeruzalém dobyt. Text líčí jen úspěchy, o ztrátách na straně Asýrie nápis mlčí.

V roce 705 př. Kr. Asýrie sahala od Egypta až po Perský záliv. Na jihovýchodě Sargon dobyl Babylonii v roce 710 př. Kr. a prohlásil se za babylónského krále a používal titulu *šakkanak Bābili* „guvernér Babylónu“. Jeho náhlá smrt v roce 705 př. Kr. způsobila neklid mezi vazaly Asýrie. Vazalské státy předpokládaly, že asyrská nadvláda skončila. Došlo i k politickým změnám v Egyptě, kde nastoupil na trůn farao Šabataka z núbijské dynastie a mírové vztahy s Asýrií skončily.

Faraon Šabataka²⁹ byl mnohem odhodlanější než jeho předchůdce a měl mnohem větší možnosti pro efektivní pomoc vzbouřeným vazalům. Koalici tvořil Týr

o pomoc egyptské krále, lučištníky, vozy a koně, krále Meluhhy, nespočetný zástup. Na pláni Altaku jsem s nimi bojoval, porazil jsem je, vozataje a egyptské prince společně s vozataji krále Meluhhy jsem zajal živé svou vlastní rukou.

*Přitáhl jsem do blízkosti Amkaruny. Guvernéry, kteří se vzbouřili (zhřešili), jsem pobil mečem. Obyvatele, kteří se vzbouřili (zhřešili), jsem vzal jako kořist, zbytek, ti, kteří byli bez viny, jsem omilostnil. Padiho, jejich krále jsem vyvedl z Jeruzaléma a dosadil na trůn nad nimi. Svůj královský tribut jsem uvalil na něj. Protože se Chizkijáš, Judeje, nepodrobil mému jhu, dobyl jsem, zajal a vyplnil 46 jeho opevněných měst a města, která byla v jejich blízkosti, počítal jsem je za kořist. Jeho jako ptáka v kleci v Jeruzalémě, jeho královském městě, jsem uzavřel, obklopil jsem Jeruzalém valy. Jeho města, která jsem vyplnil, jsem odebral z jeho země a dal je králům Ašdódu, Aškelónu, Ekrónu a Gazy. Zmenšil jsem jeho zemi. K předešlému tributu jsem přidal roční platbu darů jako daň a uvalil jsem to na něj. Chizkijáše přemohl můj královský majestát, a Arabové a jeho vojáci, které přivedl do Jeruzaléma, svého královského města, uprchli. Společně s 30 talenty zlata, 800 talenty stříbra a různými poklady ze svého paláce, poslal své dcery, své palácové ženy, své zpěváky a zpěvačky do Ninive a vyslal své posly, aby zaplatili tribut.“ LUCKENBILL, D., D., Ancient Records of Assyria and Babylonia, vol. II Historical Records of Assyria, From Sargon to the End, The University of Chicago Press, Chicago, 1927, s. 142–143: Záznamy zapsané po šestém válečném tažení. Záznamy šesté válečné výpravy nás informují o králi Chizkijášovi: „Vyplnil jsem velkou provincii Judsko, **silného, pyšného Chizkijáše**, jejich krále, jsem si podrobil u svých nohou.“ In: LUCKENBILL, D., D., Ancient Records of Assyria and Babylonia, vol. II Historical Records of Assyria, From Sargon to the End, The University of Chicago Press, Chicago, 1927, s. 148*

29) 710–695 př. Kr.

stojící v čele foinických měst, v Pelištei to byly Aškelón a Ekrón a v Zajordání to byly Amón, Moáb a Edóm. Musíme si uvědomit, že se Chizkijáš nacházel v tomto politickém napětí pod tlakem koalice a vlasteneckých aristokratických kruhů v Judsku. Navzdory Izajášově varování se Chizkijáš přidal k této koalici a začal vyjednávat smlouvu s Egypťany. V důsledku tohoto vyjednávání se stal vůdcem koalice. Chizkijáš, který použil sílu proti váhajícím pelištejským městům, aby je získal na svoji stranu. Proto se Chizkijáš chystal na obranu³⁰ a zajistil si zásoby vody pro případ obléhání. V tuto dobu byl vybudován tunel, který přiváděl vodu z pramene Gíchónu do Jeruzaléma.³¹

V této koalici hrál Chizkijáš dominantní roli. Zaútočil na pelištejská města³², která zůstala loajální Asýrii, aby se mohlo konsolidovat povstání vůči Asýrii a uvěznil proasyrského krále Ekrónu Padiho v Jeruzalémě. Toto judské spojenectví s Egyptem bylo kritizováno prorokem Izajášem.³³ Ve svých přípravách na válku se Chizkijáš soustředil na budování opevnění Jeruzaléma. Byly přestavěny hradby a byly nalezeny vodní zdroje, které měly pokrýt potřeby města v případě jeho obležení. Voda se měla dopravovat tunelem z Gíchónského pramene do rybníku Šíloa v Jeruzalémě.³⁴ U vstupu do tohoto tunelu se nachází nápis připomínající toto inženýrské dílo starověku a tento monumentální nápis v biblické hebrejštině je jediným z období prvního Chrámu. Všechny tyto Chizkijášovy aktivity mohou být datovány do let 705–701 př. Kr.³⁵

30) 2Pa 32, 3–5

31) BRIGHT, J., s. 281–282; COGAN, M., TADMOR, H., 2 Kings, Garden City NY. AB 11, 1988, s. 221; 2Kr 20,20; 2Pa 32, 30

32) 2Kr 18, 8

33) Iz 31, 1–3

34) 2Kr 20, 20; 2Pa 32, 3–4; Iz 22, 11

35) Chizkijáš, král judský (727–698 př. Kr.) Siloam Tunnel Inscription (Latest Edition: KAI, No. 189. Translations: ANET, 321, DOTT, 210)

//tunel. Toto se týká tunelu: Zatímco // (byly) stále /sekery proti sobě a zatímco zbývaly tři kubíky k vykopání, byl slyšet hlas volající na spolupracovníka, protože tam byla skulina ve skále napravo a nalevo. A v den, kdy byl tunel prokopán, kopáči kopali proti sobě, sekera proti sekeře. Pak voda tekla z pramene do rybníku, který měl objem 1 200 kubíků a výška skály byla sto kubíků nad hlavami kopáčů. In: COGAN, M., TADMOR, H., 2 Kings, Garden City NY. AB 11, 1988, s. 337; V roce 1996 badatelé J. Rogerson a P. R. Davies zpochybnili dataci vzniku Šiloamského tunelu v době vlády krále Chizkijáše a navrhli alternativní řešení, umístili vznik tunelu a inskriptu do doby Makabejců. Tato hypotéza však byla nepřijatelná pro širokou badatelskou obec. E. A. Knauf navrhuje také přesunout vznik tunelu do doby krále Menašeho. L. Grabbe ponechává otázku vzniku tunelu otevřenou a připouští jak dobu krále Chizkijáše, tak i dobu krále Menašeho. In: GRABBE, L., Good Kings and Bad Kings, T Clark Biblical

Podle J. Brighta byl Sargon nelegitimním vládcem, uzurpátorem na trůnu. Toto mohlo být formální příčinou pro širokou frontu vzpoury mezi vazalskými státy proti Sargonovi. Vazalové zřejmě použili ustanovení smlouvy, které hovořilo o boji proti uzurpátorovi na asyrském trůně. Asarhaddonova smlouva, která o tomto ustanovení přímo hovoří, se mohla stát precedentem a vzorem pro následující ustanovení panovníků na asyrský trůn. U říše jako Asýrie se musela předpokládat dynastická stabilita, tudíž je velmi pravděpodobné, že i Chizkijáš a Achaz byli vázáni dokumentem, který byl téměř totožný s Asarhaddonovou smlouvou. Události v Egyptě, který byl sjednocen pod 25. núbijskou dynastií, nasvědčovaly tomu, že palestinští vazalové mohli žádat Egypt o pomoc. Po sjednocení mohl Egypt usilovat o intervenční politiku do Asie. Prvním krokem egyptské politiky bylo podkopat moc Asýrie v Palestině. V Palestině se vytvořily politické kruhy, které se mylně domnívaly, že nastal čas pro vzpouru proti Asýrii.³⁶ Nejpozději do roku 714 př. Kr. se vzbouřil Ašdód, tamní král odmítl platit tribut Asýrii, byl odstraněn svým bratrem, ale vzbouřený lid jej vypudil a přijal uzurpátora jako svého krále. Jiná pelištejská města se také připojila ke vzpouře, jak o tom hovoří Sargon. To, že egyptská pomoc byla příslibena, víme jak z asyrských textů, tak i z biblických textů (Iz 20). Iz 18 ukazuje na to, že velvyslanci egyptského krále čekali, že se k nim Chizkijáš připojí (Iz 14, 28–32). Prorok nás informuje, že se Chizkijáš snažil navázat diplomatické styky s Etiopií a podle Childse tato pasáž popisuje Chizkijášovu snahu získat menší státy Syropalestiny na svoji stranu v boji proti Asýrii. Z Iz 18, 2 bychom mohli vyrozumět, že prorok popisuje výměnu delegací Etiopie a Judska. Text Iz 18, 2a mluví o etiopské delegaci a text Iz 18, 2b mluví spíše o judské delegaci směřující do Etiopie.³⁷ Judsko nebylo sjednoceno v postoj, zda se připojí ke vzpouře. Z knihy Izajáš víme, že prorok byl velmi proti. Požadoval po králi, aby odmítnul žádost etiopských velvyslanců. J. Bright se domnívá, že Egypt popouzel Judsko ke vzpouře a nabízel mu spojenectví proti Asýrii. Protože Judsko nebylo poškozeno po potlačení vzpoury, můžeme se domnívat, že zůstalo stát stranou. Podle Tadmora Sargon zaútočil na město Azeka a donutil tak Judsko k loajalitě (Iz 22, 1–14).³⁸

Studies, London, 2007, s. 83

36) BRIGHT, J., *A History of Israel, 4th Edition, Westminster John Knox Press, Louisville Kentucky, 2000, s. 281*

37) CHILDS, B., S., *Isaiah, Westminster John Knox Press, Louisville, Kentucky, 2001, s. 138*

38) BRIGHT, J., *A History of Israel, 4th Edition, Westminster John Knox Press, Louisville Kentucky, 2000, s. 281–282*

Podivné setkání s Marduk–apla–iddinou

Diplomatická mise Marduk–apla–iddiny מַרְדּוּק־אַפְּלָא־יִדְּיָנָה³⁹ proběhla pravděpodobně v letech 713⁴⁰–711 př. Kr., ale není vyloučena datace let 703–702 př. Kr.⁴¹ B. Halpernova hypotéza uvádí, že pokud Judsko hrálo nějakou roli v Marduk–apla–iddinových plánech, musel Chizkijáš začít s přípravou vzpoury krátce po roce 712 př. Kr., což by podpořila i skutečnost, že sidónští spojenci byli ve vzpouře proti Asýrii už v roce 709 př. Kr.⁴²

Tato delegace navštívila krále Chizkijáše pravděpodobně dříve než jak o tom mluví biblický text. Je možné, že redaktor zařadil text jako úvod k textu, který hovoří o uzdravení krále Chizkijáše. Jeho delegace byla více než zdvořilostní, jak je uvedeno v textu, zřejmě se jednalo o politickou návštěvu, která proběhla v roce 711 př. Kr., kdy Sargon táhl do Egypta, nebo proběhla před vzpourou krále Chizkijáše v roce 701 př. Kr. Prorok Izajáš stál v opozici k účasti na této akci. Izajášova opozice způsobila, že Chizkijáš zůstal neutrální v roce 711 př. Kr.⁴³ Tuto delegaci babylónského krále musíme vidět v kontextu jeho protiasyrské politiky. Proběhla v roce, kdy se formovala protiasyrská koalice na západě, ovšem nelze s jistotou říci, že by byla Babylónie přímo zapojena do tohoto povstání. Nicméně Beródak–baladán rozhodně mohl tiše podporovat tuto opozici proti Asýrii. V biblickém textu není náznak, že by delegace měla za cíl vyvolat povstání. Jejím cílem mohlo být udržení dobrých diplomatických vztahů s nejsilnějšími asyrskými vazaly na západě. Také mohlo jít o podporu dobrých obchodních vztahů se západem prostřednictvím spřátelených arabských kmenů.

Udržení diplomatických vztahů by vyplývalo textu 2Kr 20, 12, kde termín הָרָגָה znamená dar⁴⁴. Fráze „král uslyšel, že je Chizkijáš nemocen“ je podle interpretů vsuvkou, aby se spojila tato návštěva s příběhem o Chizkijášově onemocnění. Chizkijáš reaguje ukázkou svého bohatství a moci. Delegaci ukazuje:

39) Beródak – baladán (Marduk–apla–iddina II. – 721–710 př. Kr. (Marduk–apla–iddina II. – 703 př. Kr.) In: PECHA, L., *Babylónie, Stručná historie států, Libri, Praha, 2006*) se vzbouřil proti Asýrii a vládl v Babylóně v letech 720–709 př. Kr. (nebo 722–710 př. Kr.), kdy byl poražen Sargonem II. a musel uprchnout do dolní Mezopotámie. Objevuje se znovu na scéně po smrti Sargona, ale vládne v Babylóně jen krátce, pouhých devět měsíců v roce 703–704 př. Kr. In: GRAY, J., *I–II Kings, SCM Press LTD, London, 1970, s. 701*

40) COGAN, M., TADMOR, H., *2 Kings, Garden City NY. AB 11, 1988, s. 261*

41) GRAY, J., *I–II Kings, SCM Press LTD, London, 1970, s. 701*

42) HALPERN, B., HOBSON, D., W., *London, Law and ideology in monarchic Israel, Sheffield, JSOT (SS), 1991s. 20*

43) GRAY, J., *I–II Kings, SCM Press LTD, 1970, s. 701*

44) 2Kr 16, 13; 2Kr 17, 3 termín znamená i tribut i rituální obětování, v tomto případě však jde o dar

הַתְּכֵן תִּיב־לֶךְ-תֶּאֱ
 בְּהֶזְהָ-תֶּאֱן רִסְקָה-תֶּאֱ
 סִימְשֻׁבָּה-תֶּאֱן
 בּוֹשֶׁה וְקֶשׁ תֶּאֱן
 וִילֶךְ תִּיב־תֶּאֱן
 וַיִּתְּרֻצֹּאב־אֶצְמֶנֶרֶשׁ-לֶךְ-תֶּאֱן

"celou pokladnici, stříbro a zlato a balzámy a olej vonný a zbrojnici a všechno, co (bylo) v jeho skladech"

Ambiciózní, ctižádostivý a pyšný a pošetilý Chizkijáš odpovídá, že delegace viděla všechno jeho bohatství. Takové chování ovšem bylo velmi netypické a nerozumné a bylo kritizováno prorokem Izajášem. Prorokova otázka směřovaná králi הַמֶּלֶךְ וְאֶת־הַמֶּלֶךְ byla varující výzvou.

O Chizkijášovu bohatství se dozvídáme z tributu krále Sinacheriba. V textu⁴⁵ jsou zřejmě jmenovány kromě třiceti talentů zlata a osmi set talentů stříbra i jiné položky.⁴⁶

Hřích a pád

Chizkijáš se začal připravovat na vzpouru proti Asýrii už velmi brzy, mezi lety 712–705 př. Kr. Po smrti Sargona přišlo období politického napětí, které podnítilo vzpoury mezi vazalskými státy proti Asýrii. Informace o jeho přípravách máme jak z biblických textů, tak i z archeologických nálezů. Podle nich zhotovoval zbraně, budoval skladiště pro potraviny a budoval stáje pro dobytek a dokonce i města pro vlastní potřebu (2Pa 32). Vybuďoval hradební opevnění okolo Jeruzaléma, zbudoval druhý okruh hradeb a postavil

45) 2Kr 20, 13

46) LUCKENBILL, D., D., *Ancient Records of Assyria and Babylonia*, vol. II *Historical Records of Assyria, From Sargon to the End*, The University of Chicago Press, Chicago, 1927, s. 119–121: *Third campaign. Against Syria–Palestine; siege of Jerusalem*. Další zmínky o třetí válečné výpravě krále Sinnacheriba se nacházejí na „Rassam Cylinder“ v Britském muzeu, výčet tributu obsahuje: „30 talentů zlata, 800 talentů stříbra, drahé kameny, vzácné kovy, šperky, stavební kameny, lůžka ze slonoviny, křesla ze slonoviny, sloní kůže a kly, javorové dřevo, dřevěné truhlice, barvené vlněné pláště, lněné pláště, fialová a purpurová bavlna, nádoby z mědi, železo, bronz, olovo, vozy, štíty, kopí, zbroj, meče, luky a šípy, dýky, další válečné vybavení, jeho dcery, jeho palácové ženy, jeho zpěvačky a zpěvačky, kteří byli přivedeni za mnou do Ninive, mého královského města. Aby zaplatil tribut a zůstal ve službě (v podřízenosti), vyslal své posly.“ „Z kořisti těchto zemí, které jsem vyplenil, jsem si vzal 10 000 luků, 10 000 štítů, a přidal jsem je ke svému královskému vybavení. Zbytek kořisti nepřítele jsem rozdělil jako ovce ve své armádě, stejně tak jsem to rozdělil svým guvernéřům a obyvatelům měst.“

věže. Zhotovil vodní nádrž a tunel, který přiváděl vodu do města (2Kr 20, 20; 2Pa 32, 30; Iz 22, 11; Si 48, 17).⁴⁷ Můžeme předpokládat, že Chizkijáš počítal s obléháním hlavního města. Z nápisu v Siloamském tunelu v Jeruzalémě vyplývá, že byl postaven Chizkijášem pro obranu obléhaného Jeruzaléma. Z archeologických nálezů vyplývá, že Chizkijáš zavedl systematický výběr naturálních daní, které shromažďoval do čtyř regionálních center, odkud měly být distribuovány pro administrativní a vojenské účely. Těmito centry byla města Soko pro Šefelu, Zif pro Negev, Chebrón pro jižní vysočinu, Jeruzalém pro severní Judsko.⁴⁸ Aby posílil judskou vojenskou připravenost na válku s Asýrií, provedl také náboženské reformy, které měly vztah k jeho národním ambicím. V jaké době začal Chizkijáš uplatňovat své reformy, není jasné. Asyrský král Sinacherib se rychle snažil vypořádat s Chizkijášovou vzpourou, aby mohl intervenovat proti Merodach–baladanovi v Babylóně. Do doby než se Sinacheribovi podařilo znovu ovládnout situaci, Chizkijáš úspěšně zformoval silnou regionální koalici proti Asýrii, do jejíhož čela se postavil. Ovšem asyrská vojska pod vedením Sinacheriba znovu získala kontrolu na západě v roce 701 př. Kr. a vydala se na pochod proti Jeruzalému a izolovala Chizkijáše v jeho hlavním městě „jako ptáka v kleci“⁴⁹.

Chizkijáš sám dosadil v Ekrónu loutkovou vládu, kde sesadil proasyrského krále Padiho, který byl zřejmě dosazen na trůn Sargonem v roce 720 př. Kr. I přes tuto vypracovanou spojeneckou strukturu Chizkijášova obranná strategie spoležela na systém pevností. Chizkijášova opatření počítala s asyrskou vojenskou reakcí. Události u Rafie v roce 720 př. Kr. ukazují na to, že egyptská pomoc buď nedorazila včas, nebo byla málo efektivní (Iz 20, 3–6; 19, 19–25; 30, 1–11; 31, 1–3). Izajáš hovoří o této události velmi často a zdá se, že začíná komentovat tuto událost od roku 712 př. Kr. Izajášova řeč nebyla určitě útokem na politiku jeho krále. Navíc máme také řeč o egyptské síle v 2Kr 18, 21.⁵⁰ Chizkijáš se uzavřel do Jeruzaléma, aby vyčkával, dokud nedorazí pomoc od spojenců. Chizkijáš předpokládal, že se nepřítel zdrží dobýváním systému pevností do doby, než dorazí pomoc. V tomto smyslu opakoval strategii svého otce Achaze. Příprava této strategie zahrnovala tyto kroky. Nejprve musely být pevnosti opraveny, tedy král provedl demolicí předměstí, vybudoval Siloamský tunel, vybudoval vodní díla, aby pevnosti a Jeruzalém měly dostatečné vodní zdroje. Nemáme dostatečný záznam o přípravných

47) MILLER, J., M.; HAYES, J., H., *A History of Ancient Israel and Judah*, SCM Press Ltd., London, 1986, s. 354

48) Miller zmiňuje, že text Joz 15,21–62 reflektuje Judsko Chizkijášovy doby. In: MILLER, J., M.; HAYES, J., H., *A History of Ancient Israel and Judah*, SCM Press Ltd., London, 1986, s. 356

49) ANET, s. 287

50) HALPERN, B., HOBSON, D., W., *Law and ideology in monarchic Israel*, Sheffield, JSOT (SS), 1991, s. 21

pracích na jih od Jeruzaléma. Znovu vybudoval bastiony. Dalším krokem bylo zajistit velké počty profesionálních vojáků a provést konskripty. Úkolem těchto vojáků bylo zabránit vzpouře lidu.⁵¹ Třetím krokem bylo soustředit venkovské obyvatelstvo do pevností, aby tak ochránil své ekonomické zdroje před Asýrií. Evakuoval obyvatelstvo, z čehož vyplývalo, že venkovské obyvatelstvo bylo zapojeno do oprav pevností. Přesun obyvatelstva do pevností byl určitou zkouškou těchto pevností před bojem. Také to signalizovalo, že král hodlá vyklidit venkov a uzavřít lid do pevností. Úkolem bylo uskladnit v pevnostech potraviny.⁵² Výstavba pevností, zajištění vojenských posádek a koordinace přesunu obyvatelstva, byly náročné úkoly. Bylo třeba mobilizovat vlastníky půdy a ostatní obyvatelstvo. Ve skutečnosti opuštění venkova znamenalo opuštění zaslíbené země Hospodinem. Není tedy náhodou, že se o Chizkijášovi hovoří jako o králi, který zrušil posvátná návrší, místa venkovského kultu. Je nepravděpodobné, že jeho reformy byly náhodné. Reformy musely být spojeny s realitou země, tedy reflektovaly přípravy na vojenský konflikt. Proroctví, které korespondovalo s Chizkijášovou reformou, bylo jeho politickým programem. Politika centralizace kultu tak předcházela Sinacheribově invazi.⁵³ Reforma dávala politický smysl jako následný krok po opuštění venkova. Přerušily se tradiční vazby k zemi, ale měla se vytvořit vazba jednotlivce nebo rodiny k centrální autoritě. Venkovské obyvatelstvo, které bylo vždy nakloněné politice smíření, bylo podrobeno vojenské disciplíně, aby se zabránilo možné vzpouře.⁵⁴

51) *Tamtéž*, s. 22; 2Pa 32, 28–29; CHILDS, B., S., *Isaiah and the Assyrian crisis*, London, S.C.M. Press, 1967

52) HALPERN, B., HOBSON, D., W., 1991, s. 26

53) HALPERN, B., HOBSON, D., W., *Law and ideology in monarchic Israel*, Sheffield, JSOT (SS), 1991, s. 27

54) LUCKENBILL, D., D., *Ancient Records of Assyria and Babylonia*, vol. II *Historical Records of Assyria, From Sargon to the End*, The University of Chicago Press, Chicago, 1927, s. 119–121: *Third campaign. Against Syria–Palestine; siege of Jerusalem*.

„Úředníci, aristokracie a lid Ekrónu, kteří odvrhli Padiho, svého krále, který byl zavázán smlouvou Asýrii, v poutech ze železa byl předán Chizkijášovi Judejci (*laudai*), který jej držel v zajetí jako nepřítele, se začali bát a povolali egyptské krále, lučištníky, vozy a koně krále Meluhha (z Etiopie), nespočetný zástup, a tito všichni jim přišli na pomoc. V blízkosti města Altaku (*Elteke*) jejich řady předstoupily přede mě, chtěli jít do bitvy. S důvěrou v pomoc Aššura, mého pána, jsem s nimi bojoval a porazil je. Egyptští vozatajové a princové, společně s vozataji etiopského krále byli zajati mou rukou živí uprostřed této bitvy. Altaku (*a*) Tamna jsem dobyl, zajal a vzal s sebou kořist. Přitáhl jsem do blízkosti Ekrónu a popravil guvernéry a šlechtice, kteří spáchali hříchy (vzbuřili se), a pověsili jejich těla na kůly okolo města. Občané, kteří zhřešili a zlehčili si Asýrii, jsem počítal za kořist. Zbytek, ti, kteří se neprovinili hříchem a pohrdáním, ti, kteří byli bez

Jiný nápis, který líčí ty samé události z doby Chizkijášovy vzpoury a obléhání Jeruzaléma, hovoří o Egyptu – etiopské dynastii, o vzpouře v Ekrónu a jejím krutém potrestání a vítězné líčení bitvy u Elteke. V textu je Chizkijáš vykreslen jako osnovatel vzpoury, její hlavní organizátor. Nápis detailně popisuje obléhání a ničení judských měst a Jeruzaléma. Seznamuje s použitou taktikou a válečnými stroji a přesto text přechází fakt nedobytí Jeruzaléma popisem toho, jak Sinacherib vyplnil Judsko. Obléhání Jeruzaléma stojí v pozadí za dobytými městy, což je v případě hlavního města organizátora vzpoury velmi zvláštní. Text se nezmiňuje o nahrazení krále Chizkijáše králem loajálnějším, tak jako to bylo v případě Ekrónu.

V této době čelil Chizkijáš dvěma krizím – válce a své nemoci⁵⁵. Byl zázračně uzdraven skrze proroka Izajáše a bylo mu přidáno 15 let života. Čelil válečné hrozbě ze strany Asýrie a prorok mu oznámil Hospodinovo rozhodnutí zachránit Jeruzalém a jeho jako davidovského vládce.

Asyrská delegace a válečné vyjednávání v Jeruzalémě

Asyrský král Sinacherib vysílá své nejvyšší úředníky k judskému králi Chizkijášovi do Jeruzaléma a to s doprovodem početného vojska, jak se dovíme z textu. Asyrská delegace přichází z Lakiše. V následujícím rozboru hebrejského textu spatříme několik důležitých momentů, které z nějakého důvodu autor deuteronomistického díla zdůraznil. Jde o sledování dialogu a polemiky dvou delegací, jedné vyslané asyrským králem silného impéria, která vyzývá stranu judského vazala.

hříchu viny, jsem omilostnil. Padiho, jejich krále jsem vyvedl z Jeruzaléma, posadil jsem ho ne královský trůn nad nimi a uvalil jsem na něj svůj královský tribut. Protože Chizkijáš Judejec, který se nepodřídil mému jhu. Dobyl jsem 46 jeho opevněných měst a stejně tak malá města v jejich blízkosti, která se nedala spočítat a útokem pomocí dobývacích strojů jsem je dobyl, útokem a pěchotou, minami, tunely a beranidly, jsem dobyl a obsadil tato města. 200,150 lidí velké a malé muže a ženy, koně, muly, osly, velbloudy, dobytek a ovce, které se nedali spočítat, jsem odvedl a počítal jako kořist. Jeho (Chizkijáše) jako ptáka v kleci jsem uzavřel v Jeruzalémě, v jeho královském městě. Náspy a valy jsem použil proti němu, jeden val, který vycházel z jeho městské brány jsem použil proti němu. Jeho města, která jsem zničil, jsem odebral z jeho země (území) a dal jsem je Mitinti, králi Ašdódu, Padimu, králi Ekrónu a Silli–Belovi, králi Gazy. A tedy zmenšil jsem jeho zemi. Přidal jsem k předchozímu tributu a uvalil na něj roční platbu, daň (ve formě) darů pro můj majestát. A protože Chizkijáše, kterého můj hrozný majestát přemohl, a Urbi (Arabové) a jeho vojáci, kteří přitáhli, aby posílili Jeruzalém, jeho královské město, jej opustili.

V textu 2Kr 18⁵⁶, 13–18 se Chizkijáš připravoval na vzpouru před rokem 701 př. Kr. Jeho hlavním cílem bylo to, že hranice mezi Judskem a Pelišteou byla předmětem vojenského zájmu Sinacheriba.⁵⁷ Ani biblické záznamy ani asyrské záznamy nehovoří o přímém útoku na Jeruzalém. Sinacheribovy prameny hovoří o deportaci více než 200 000 obyvatel z území, která byla Judsku odebrána.⁵⁸ Město Lakiš hrálo důležitou roli pro asyrské vojenské a politické zájmy v regionu Judska, Pelištee a Egypta. Z reliéfů Sinacheribových paláců v Ninive je asyrský král vykreslen jako sedící na trůnu a přijímající kapitulaci a tribut od poraženého města a jeho obyvatelé jsou zobrazeni jako váleční zajatci spolu s kořistí u nohou sedícího asyrského krále.⁵⁹ Sinacherib urovnal věci s Chizkijášem a dovolil mu zůstat na trůnu. Sinacheribovy záznamy zdůrazňují zničení Judska a vynucenou kapitulaci Chizkijáše, zatímco judské prameny zdůrazňují Hospodinovu ochranu Jeruzaléma a davidovské dynastie.⁶⁰

56) Sweeney je přesvědčen, že záznam o králi Chizkijášovi v 2 Královské je pozdním a retrospektivním pohledem, který byl zamýšlen primárně ideologicky jako obhajoba Hospodinovy moci ochránit Jeruzalém a davidovskou dynastii. Je pozoruhodné, že Sinacheribovo podání událostí se shoduje v hlavních bodech s biblickou tradicí: Sinacheribovo dobytí Judska, obléhání Jeruzaléma, přijetí tributu od Chizkijáše. Navíc Sinacherib nikdy netvrdil, že by dobyl Jeruzalém nebo že by sesadil Chizkijáše z trůnu. Důvodem proč Chizkijáš situaci politicky přežil bylo, že Sinacherib musel čelit současně dvěma povstáním – Judsko a Babylón. Klíčové pro vzpouru vazalů bylo to, že musela vzniknout dvě ohniska vzpoury. Jedno na východě v Babylónu a druhé na západě v Judsku. Sinacheribovo vítězství na západě od Týru až po Judsko přesvědčilo spojence Babylónu, aby se vzdali Asýrii. In: SWEENEY, M., A., I–II Kings, Westminster John Knox Press, Louisville, London, 2007, s. 413

Podle Aharoniho Chizkijáš poslal tribut Sinacheribovi do Lakiše, odkud asyrský král vedl jednání o kapitulaci Jeruzaléma. Další obléhané město byla Libna (2Kr 19,8; Iz 37, 8). Text nám nedává detailní seznam dalších dobytých měst, ale končí obecným shrnutím, že Sinacherib dobyl opevněná města Judska (2Kr 18, 13). Micheášův nářek nad zničením měst v Šefele se evidentně týká této fáze tažení. V tomto spojení prorok mluví o následujících městech: Gat, Bét-Leaфра, Šafír, Saanán, Bét-esel. Marót, Lakiš, Móřešet-gat, Akzib, Maréša a Adulám (Mi 1, 10–15). Jiná jednotka pochodovala na Jeruzalém přes provincii Samaří a v průběhu svého tažení dobyla sérii měst v oblasti Benjamin (Iz 10, 28–32). In: AHARONI, The Land of the Bible. A Historical Geography, The Westminster Press, Philadelphia, 1962, s. 339

57) Byla to tato opevněná města, která byla opěrnými body krále Chizkijáše: Timna, Elteke, Bét-šemeš, Libna, Azeka, Sóko, Jarmút, Lakiš.

58) GRAY, J., I–II Kings, SCM Press LTD, London, 1964, s. 673–674

59) GRAY, J., I–II Kings, SCM Press LTD, London, 1964, s. 674

60) Ž 2; Ž 46; Ž 47; Ž 48

V textu 2Kr 18, 17–19 termín תִּרְתָּן (akk. *turtānu*) znamená vrchního velitele asyrské armády, který vedl královská tažení v nepřítomnosti krále.⁶¹ סִרְבָּ-בַּר (akk. *rab ša reši*) znamená v hebrejštině vrchního eunucha a je to hodnost staršího vojenského důstojníka.⁶² Může jít také o vědomé upravení asyrského titulu *rab ša reši*, což doslovně znamená vrchní velitel. Pravděpodobně se jednalo o velitele královny tělesné stráže. סִרְבָּ je doložený titul z izraelského královského dvora a lze předpokládat, že měl i svůj protějšek i u Asyřanů.⁶³ Judská delegace byla reprezentována také třemi úředníky. Delegace judských dvořanů v textu 2Kr 18, 18 se skládala z vysokých úředníků judského království. Titul, תִּבְנֵה-לַע רֶשֶׁף, *královský majordomus – královský služebník*, je znám už z doby krále Šalomouna 1Kr 4,6.⁶⁴ Za Chizkijáše mohl Eljakím být velmi vlivnou osobou na královském dvoře a tedy se můžeme domnívat, že tento úřad nabyl na mocenském vlivu.⁶⁵ Šebna je titulován רִפְסָה, *písař*. Texty zřejmě odráží mocenský boj mezi Chizkijášovými úředníky, ve kterém Eljakím nahradil Šebnu. Šebna je dále titulován jako písař, který zapisoval královny výnosy a vládní nařízení. Jóach je titulován רִפְיָמָה *tajemník, královský herold a úředník*, který vedl záznamy.⁶⁶

61) Iz 20, 1

62) Jr 39, 3.13

63) GRAY, J., *I–II Kings*, SCM Press LTD, London, 1970, s. 678; *Rab ša reši* byl vyslán v čele asyrských vojenských tažení. *Rab šāqê* byl vysoký úředník krále, jehož povinnosti se týkaly osoby krále a královského dvora a nikdy se neúčastnil vojenských tažení. Přítomnost *rab šāqê* (heb. רַב־שָׁאֵק) v delegaci lze vysvětlit tím, že se král účastnil sám tohoto tažení a pravděpodobně se jednalo o člena izraelské aristokratické rodiny, která byla přesídlena do Asýrie. In: COGAN, M., TADMOR, H., *2 Kings*, Garden City NY. AB 11, 1988, s. 230

64) 1Kr 16, 9; 1Kr 18, 3; 2Kr 15, 5; Verze knih *Královských* tedy zmiňuje tři asyrské úředníky, což koresponduje se třemi judskými úředníky, kteří reprezentovali krále. Z toho vyplývá, že se jednalo o konfrontaci dvou delegací, respektive dvou králů: heb. תִּרְתָּן (akk. *turtānu*) hlavní velitel asyrské armády; heb. סִרְבָּ-בַּר (akk. *rab ša reši*) hlavní eunuch, starší úředník, který vedl vojenské síly jménem krále; *rab šāqê* vrchní číšník, jednalo se o staršího úředníka, který fungoval jako diplomat nebo jako poradce krále. Judská delegace: Eljakím ben Chilkijah – תִּבְנֵה-לַע רֶשֶׁף majordomus krále; Šebna – רִפְסָה písař; Jóach ben Asaf – רִפְיָמָה – sekretář, tajemník (do jeho pravomocí spadalo vedení královských účtů a zapisování daní). In: SWEENEY, M., A., *I–II Kings*, Westminster John Knox Press, Louisville, London, 2007, s. 414 – 415

65) Iz 22, 15–25

66) SWEENEY, M., A., *I–II Kings*, Westminster John Knox Press, Louisville, London, 2007, s. 415

Asýrie si musela být vědoma rizika Chizkijášových náboženských a politických reforem, protože se týkaly i obyvatelstva na dobytých územích severního Izraele.

Jazykové vybavení asyrského úředníka bylo chápáno jako něco přirozeného, protože obyvatelstvo západní Asie a Mezopotámie bylo z větší části aramejského původu.⁶⁷ V textu 2Kr 18, 25 Hospodin povolal Sinacheriba, aby zaútočil na Judsko, byla běžná v asyrském politickém myšlení. Královské nápisy často popisují místní božstva, která opustila své vyznavače a připojila se k Asyřanům.⁶⁸

Dopisy z paláce v Nimrudu ukazují na asyrskou politiku asimilace obyvatelstva, kdy nově příchozí na dobytá území dostávali manželky z řad místního obyvatelstva. H. W. F. Saggs se domnívá, že požadavek Chizkijášových vyslanců, aby se mluvilo aramejsky, ale ne hebrejsky, je odkazem na tuto politiku Asyřanů.⁶⁹ *Rab šāqê* používá běžnou diplomatickou řeč Asyřanů. Bylo tradičním asyrským zájmem pečovat o deportované během cesty do nových domovů a stejně tak i na nových územích. Tato snaha byla motivována maximálním využitím lidských zdrojů deportovaných obyvatel. Deportované obyvatelstvo ze Západu bylo přesídleno do Asýrie, zejména do Ninive k osídlení nově přestavěného města.⁷⁰

Rab šāqê zmiňuje tři důvody pro Chizkijášovu kapitulaci, zpochybňuje Chizkijášovy spojence a jejich spolehlivost, zpochybňuje Chizkijášovo spoléhání na Hospodina, jehož svatyně a posvátná návrší odstranila Chizkijášova reforma a vykresluje reformy jako důvod, proč Hospodin autorizoval asyrský útok na Judsko a poukazuje na nedostatek mužů, kteří by dokázali bránit Jeruzalém. *Rab šāqê* nabízí Chizkijášovy dva tisíce koní, aby judského krále ponížil. Reakce judských úředníků ukazuje na bezmocnost v jejich situaci, a proto žádají Asyřany, aby mluvili aramejsky a ne judsky, aby judští vojáci na hradbách nerozuměli.⁷¹

Rab šāqê přesvědčoval vojáky, aby nevěřili Chizkijášovi a svému božstvu Hospodinovi, protože nemají moc je zachránit. Nabízí jim lepší vyhlídky v zemi, kam budou deportováni, která bude podobná jejich vlastní. Zdůrazňuje, že jiná božstva neochránila svá města před Asýrií.⁷²

67) 2Kr 18, 26

68) COGAN, M., TADMOR, H., 2 Kings, Garden City NY. AB 11, 1988, s. 232

69) GRAY, J., I–II Kings, SCM Press LTD, London, 1964, s. 684; SAGGS, H.W. F., The Nimrud Letters, 1952 – III., Iraq XVIII, 1956, s. 40

70) COGAN, M., TADMOR, H., 2 Kings, Garden City NY. AB 11, 1988, s. 233

71) SWEENEY, M., A., I–II Kings, Westminster John Knox Press, Louisville, London, 2007, s. 416

72) Arpad bylo dobyt Tiglatpilesarem III. V roce 740 př. Kr., Chamát bylo dobyt Sargonem II. v roce 720 př. Kr., Samaří bylo dobyt Salmanasarem V. a Sargonem II. v roce 722–721 př. Kr. In: SWEENEY, M., A., I–II Kings, Westminster John Knox Press,

Sinacherib na svém válečném tažení

Sinacheribovo tažení směřovalo na jih k pobřeží moře, kde potlačil vzpouru v Týru, kam dosadil svého vlastního krále, protože vzbouřený král uprchl na Kypr. Asyrská tažení byla v konečném důsledku katastrofická jak pro Týr, tak pro Izrael. V důsledku této intervence asyrského vojska, začala vzpoura slábnout a králové Byblosu, Arvadu, Ašdódu, Moábu, Edómu a Amónu spěchali k Sinacheribovi s tributem. Zatímco Aškelón, Ekrón a Judsko stále vzdorovali.⁷³ V té době vypukla vzpoura v Babylóně a naděje egyptské podpory od faraona Taharka⁷⁴ opět povzbudila vazalské vzbouřence. Sinacherib potlačil vzpouru v Babylóně v roce 689 př. Kr. a následovaly tvrdé tresty pro obyvatelstvo a v roce 688 př. Kr. podnikl tažení na Západ, o této události hovoří texty 2Kr 18, 17–19, 37 a Iz 36. I když nám chybí detaily, Sinacherib se objevil na pobřeží a znovu dobyl pevnosti Judska – Lakiš, Libna a současně opět blokoval Chizkijáš v Jeruzalémě. Otázku, proč nebyl Jeruzalém dobyt, J. Bright zodpovídá podle textu 2Kr 19, 35, že asyrská armáda byla napadena nějakou epidemií, anebo se situace řešila Sinacheribovým odchodem do Asýrie. J. Bright však navrhuje ještě jednu možnost, a sice, že král Chizkijáš zemřel v roce 687 př. Kr. a po něm nastoupil jeho syn král Menaše, který uzavřel smlouvu s Asýrií a Jeruzalém nebyl dobyt.⁷⁵ Také vidí v textu 2Kr 18–17 až 19, 37 pravděpodobně dvě události. První je zaznamenána v 2Kr 18, 17 – 19, 9a a druhá v 2Kr 19, 9b – 19, 35. Jedná se o paralelní podání. Jde o dvě různá tažení. Část 2Kr 18, 14–16 a Sinacheribova zpráva hovoří o tažení z roku 701 př. Kr., tažení bylo však podle Herodota přerušeno edipemií v armádě.⁷⁶

Jedna z možných verzí „zázračného vysvobození Jeruzaléma“ spočívá na předpokladu, že král Chizkijáš vyslal své poselstvo k Sinacheribovi, který právě obléhal Lakiš. Chizkijáš přijal velmi tvrdé podmínky kapitulace včetně platby vysokého tributu. Ovšem v podmínkách nebyla zahrnuta kapitulace Jeruzaléma. Situace se změnila tím, že do oblasti přitáhl egyptský král Taharka a Sinacheribovi tak hrozilo riziko, protože zašel mnohem dále ve svých požadavcích vůči judskému králi. Z těchto požadavků by vyplývala naprostá ztráta nezávislosti Judska. Jeruzalém však byl zachráněn, ať už to bylo kvůli vypuknutí epidemie v asyrském vojsku nebo hrozbě egyptského krále či nutnosti se stáhnout do Asýrie.⁷⁷

Louisville, London, 2007, s. 416

73) BRIGHT, J., *A History of Israel, 4th Edition, Westminster John Knox Press, Louisville Kentucky, 2000, s. 286–287*

74) 690–664 př. Kr.

75) BRIGHT, J., *A History of Israel, 4th Edition, Westminster John Knox Press, Louisville Kentucky, 2000, s. 288*

76) *Tamtéž*, s. 288

77) *amtéž*, s. 301

Víme, že během asyrské nadvlády Judsko úzce spolupracovalo s pelištejskými městy. Z hlediska ekonomické stránky dodávalo pod dohledem asyrských zástupců olivy na zpracování olivového oleje do Ekrónu. Tato spolupráce se musela rozvinout až několik desetiletí po roce 701 př. Kr. za vlády Menašeho.⁷⁸

Podle D. Edelman sídliště, která nebyla zničena invazí, zůstala osídlena původním obyvatelstvem, ale byla připojena k pelištejskému území. A pevnosti, které byly připojeny k pelištejskému území, buď byly zanechány prázdné nebo byly osídleny pelištejskými vojáky a obyvatelstvem a původní judské obyvatelstvo bylo vyhnáno. Asyřané nepředali pod správu Pelištejců strategicky důležité pevnosti. Vyržovali si tam vojenské posádky a donutili místní obyvatelstvo, aby zásobovalo asyrské posádky.⁷⁹

Sinacheribovy oddíly mohly kontrolovat příchozí cesty k Jeruzalému a persekuovat venkovské obyvatelstvo. S. Dalley je toho stanoviska, že podle asyrského nápisu Sinacherib blokoval pouze jednu městskou bránu. Je možné, že Sinacherib použil dobytí judské pevnosti jako tábory pro své vojáky během obléhání a blokády Jeruzaléma. Dočasné zdroje zásobování se nacházely v blízkosti samotného Jeruzaléma, kde byla zanechána malá vojenská jednotka, která dohlížela na blokádu, ale ostatní jednotky byly dislokovány na důležitých komunikacích vedoucích do a z hlavního města. Tato strategie byla však součástí většího plánu. I když Sinacherib neplánoval zrušit vazalský status Judska a vytvořit z něj provincii, přesto nehodlal stáhnout své vojáky z oblasti po ukončení tažení. Edelmanová si všímá, že asyrský pisatel nepoužil běžného jazyka pro popis Sinacheribova obléhání Jeruzaléma. Očekávali bychom, že hlavním cílem bude dobytí hlavního města, sesazení vůdce protiasyrské koalice a jeho potrestání. Jaký byl záměr asyrského pisatele, protože obvyklým záměrem bylo dobytí a částečné zničení města a deportace jeho obyvatel.⁸⁰ Podle Odeda bylo záměrem písařů krále Sinacheriba zamaskovat neúspěšné dobytí Jeruzaléma. Obléhání bylo vedeno proti Jeruzalému, ale bylo od něj z nějakého důvodu upuštěno. Mlčení o tomto tažení v inskriptech a zprávy o blokádě Jeruzaléma měly zakrýt neúspěšnou vojenskou akci. Podle Odeda musely být inskripty přepracovány podle aktuálních výsledků vojenské situace, Jeruzalém byl nahrazen Lakišem. Z toho by mohlo vyplývat, že byla použita odlišná strategie pro eliminaci Judska v protiasyrské koalici a neúspěšné obléhání Jeruzaléma bylo interpretováno v tom smyslu, že cílem tažení nebylo dobýt a zničit Jeruzalém.⁸¹ Reliéf

78) EDELMAN, D., *Hezekiah's Alleged Cultic Centralization*, JSOT 32/4, 2008, s. 401; MCFALL, L., *Did Thiele overlook Hezekiah's Coregency?*, BS, October–December, 1989, s. 393–404

79) EDELMAN, D., *Hezekiah's Alleged Cultic Centralization*, JSOT 32/4, 2008, s. 401

80) *Tamtéž*, s. 403

81) EDELMAN, D., *Hezekiah's Alleged Cultic Centralization*, JSOT 32/4, 2008, s. 404; MCFALL, L., *Did Thiele overlook Hezekiah's Coregency?*, BS, October–December, 1989,

o dobytí Lakiše se zabývá kořistí, která byla přednesena před krále. Kořist obsahovala dvě kadidelnice, křeslo–trůn, vůz a zbraně. Podle Na’amana reprezentuje kořist tři kategorie předmětů, které se často zmiňují na seznamech kořisti: kultické předměty, palácové poklady a zbraně. Kadidelnice mohly být vyrobeny z bronzu a byly použity jako symbol kultu, protože svatyně v Lakiši obsahovala kamennou macebu reprezentující Hospodina, stejnou jakou měla svatyně v Aradu. Proto měly velkou cenu jako kořist. Edelmanová vidí kořist jako reprezentaci paláce a nepřítomného krále. Tato kořist je asyrskému králi prezentována poté, co se mu pokloní Nubijci a všechny tyto ukořistěné předměty z dobytého palácového komplexu zastupující nepřítomného krále Chizkijáše. Podle Edelmanové nemusely být kadidelnice používány jen v kultu, kadidlo mohlo být užíváno i mimo kontext Chrámu (Ex 30, 34–38). Kvůli vysoké ceně kadidla se jeho nekultické používání omezovalo jen na elity. Zbraně, dýky, štíty a meče reprezentovaly moc nepřítomného krále judského krále, který byl symbolicky poražen Sinacheribem v Lakiši.⁸² Dalleyová si všímá velmi důležité okolnosti a to té, že Chizkijáš mohl mít možné pokrevní svazky s asyrskými královnami Jabou a Ataljou, které byly judského původu. Jaba byla první ženou Tiglatpilesara III. a matkou Salmanasara V. Atalja byla hlavní ženou Sargona II. a pravděpodobně i matkou Sinacheriba, takže Sinacherib a Chizkijáš mohli být bratrance. Tato možná okolnost mohla mít vliv na líčení Chizkijáše v asyrských textech jako silného a pyšného krále, zatímco ostatní vzbouřenci byli nazýváni hříšníci a věrolomnými porušiteli přísahy. Takže podle reliéfu mohli vzpouru vést Núbijci a ne Chizkijáš a dále by z toho vyplývalo, že tato scéna je velmi atypická v celém svém obsahu a širší rodina si zasloužila zvláštní zacházení, i když se vzbouřila.⁸³

Politický, ekonomický a teritoriální dopad vzpoury

Politické a ekonomické konsekvence Chizkijášovy neúspěšné vzpoury byly dramatické. Sinacherib zacházel s Chizkijášem shovívavě. Chizkijáš mohl zůstat na trůnu a Jeruzalém byl ušetřen. Podle zprávy Deuteronomisty byl Jeruzalém sídlem Hospodina a bohem vyvolené dynastie, a proto zůstal ušetřen. I když bylo obyvatelstvo odvečeno do zajetí, město Jeruzalém bylo ušetřeno a Chizkijáš mohl pokračovat ve vládě a mohl začít proces obnovy zdevastované země.

Deuteronomista udává tři důvody, proč byl Jeruzalém ušetřen. Ten nejdůležitější je z 2Kr 18, 13–16, že se Chizkijáš vzdal u Lakiše.⁸⁴ Dalším je tradice, že se Sinacherib

s. 393–404

82) EDELMAN, D., *Hezekiah's Alleged Cultic Centralization*, JSOT 32/4, 2008, s. 405

83) Tamtéž, s. 406

84) Finkelstein a Silberman konstatují, že město Lakiš a Bét-šemeš patřily mezi nejdůležitější lokality v Šefele, protože už první polovina 8. století byly opevněnými

musel stáhnout k Ninive z vojenských důvodů 2Kr 19, 9.36–37. A poslední tradicí je, že obléhání skončilo z důvodu morové epidemie⁸⁵ v asyrském vojenském táboře 2Kr 19, 35. Poslední dvě tradice jsou typem narativní teologie, která má podobu historických análů. Nejpřirozenější vysvětlení situace je Sinacheribovo stažení se do Ninive. Jiní preferují možnost morové epidemie, ačkoliv zároveň nevylučují možnost, že Chizkijáš poslal svůj tribut a dal tak najevo svoji loajalitu. Nejpravděpodobnější je ta možnost, že Jeruzalém a Chizkijáš byli ušetřeni, protože Asýrie si přála udržet v regionu politickou stabilitu a ponechat v Judsku stálou vojenskou sílu.⁸⁶ Dát Chizkijášovi možnost činit pokání, byla jistě levnější a politicky přijatelnější strategie. Millard tvrdí, že tradice o morové epidemii odráží běžný imperiální literární styl, který popisoval přírodní katastrofy.⁸⁷ Někteří badatelé jsou přesvědčeni, že Sinacherib vedl dvě vojenská tažení proti Jeruzalému.⁸⁸

městy. Zatímco Jeruzalém se omezoval pouze na Davidovo město bez známek jakéhokoliv opevnění. In: FINKELSTEIN, I., SILBERMAN, N., A., Temple and Dynasty, Hezekiah, the Remaking of Judah and the Rise of the Pan-Israelite Ideology, JSOT, 30/3, 2006, s. 263
85) Morovou epidemií v asyrské armádě zmiňuje i Herodotos: „Po Anysisovi nastoupil na trůn Ethos, nejvyšší kněz Hefaista. Říkalo se v něm, že zanedbával skupinu egyptských válečníků a že dokonce s nimi pohrdavě jednal jakoby nepotřeboval jejich služby. Urážel je mnohými různými způsoby např. odepřel jim 12 akrů půdy, na kterou každý z nich měl nárok od předešlého krále. Důsledkem toho bylo, že žádný z nich nebyl ochoten bojovat, když byl Egypt napaden Sinacheribem, králem Arábie a Asýrie, s jeho velkou armádou. Situace byla tak vážná, že nevěděl, co má dělat, a tak král vstoupil do svatyně a před sochou boha hořce naříkal nad nebezpečím, které mu hrozilo. Uprostřed svého nářku usnul a zdál se mu sen, že bůh stojí po jeho boku a nabádá jej, aby neztrácel odvahu, protože pokud vyjde odvážně vstříc arabské armádě neutrpí žádnou škodu, až mu bůh sám pošle pomocníky. Po tomto snu byla králova sebedůvěra obnovena a společně s muži, kteří jej byli ochotni následovat, mezi něž nepatřili žádní členové třídy bojovníků, tato skupina byla tvořena obchodníky, umělci a řemeslníky. S nimi pochodoval k Pelušku, což je vstupní brána do Egypta a tam zaujali své (obrané) pozice. Když se zde utábořili, aby čelili nepříteli, tisíce polních myší proniklo mezi Asyřany v noci a sežrali jejich toulce, tětivy od luků a madla od štítů, takže Asyřané neměli žádné zbraně k boji a následně opustili své pozice a během ústupu utrpěli těžké ztráty.“ Herodotus, The Histories II/141, Penguin Books, Oxford, 2001

86) LOWERY, R., H., The Reforming Kings, Cults and Society in First Temple Judah, JSOT Press, Sheffield, 1991, s. 144

87) Podle Millarda je autorem této tradice judský historik vzdělaný v tradiční ortodoxní víře Izraele. In: Millard, A., R., „Sennacherib's Attack on Hezekiah“, TynBull 36, 1985, s. 61–77

88) Rowley tvrdí (Rowley H., H., Hezekiah's Reform and Rebellion, BJRL 43, 1960–61,

Chizkijášova politika byla podle B. Halperna velmi předvídatelná. Pokud měla centralizace shromáždit zemědělské obyvatelstvo do pevností, pak asyrská invaze znamenala znovu jejich rozptýlení a odvedení do zajetí.⁸⁹ Asyrský pramen připouští i určitou míru Sinacheribova neúspěchu, protože Jeruzalém nebyl dobyt a Chizkijáš zaplatil svůj tribut později. Což by mohlo reflektovat i Sinacheribovu charakteristiku Chizkijáše jako silného a pyšného krále.⁹⁰

Chizkijášova strategie vylidnění venkova byla nešťastná, protože umožnila asyrské armádě plenit venkov a tak zbavit Judsko materiálních zdrojů. Tato taktika měla donutit krále Chizkijáše, aby se vzdal a podřídil se Asýrii. A měla i vliv na diplomatickou návštěvu Merodach-baladana. Sinacherib izoloval Chizkijáše v Jeruzalémě, zatímco jeho armáda postupně obsazovala judské území. Deportace obyvatel byla dovršením zničení země, kterou Sinacherib provedl velmi zdařile. Deportované obyvatelstvo potřeboval pro výstavbu Ninive, ovšem není jasné, kam bylo judské obyvatelstvo deportováno.⁹¹ Z Izajášova a Micheášova proroctví vyplývá, že deportované judské obyvatelstvo našlo svůj nový domov v Babylóně. Pokud by tomu tak bylo, mohli bychom vyvozovat, že tato proroctví se netýkala primárně exilu v letech 597–586 př. Kr., ale mohlo jít o prorockou reflexi Sinacheribovy deportace.⁹²

s. 395–461), že Chizkijášova kapitulace je popsána v 2Kr 18,13–16 a že mu byla ponechána možnost zůstat na trůnu. Za několik měsíců později se Sinacherib dověděl o útoku egyptské armády a rozhodl se úplně dobýt Jeruzalém, strategické místo proti postupující egyptské armádě. Ponechal tam vojenský kontingent vedený Rabšakešem. Když Asyřané dorazili k Jeruzalému, našli vzdorujícího Chizkijáše podporovaného prorokem Izajášem. Nabízel mu podmínky kapitulace, ve kterých nefigurovala okupace Jeruzaléma. Asyrští vojáci nebyli schopni zdolat Chizkijášův odpor. Druhé tažení bylo událostí vysvobození Jeruzaléma a zároveň se stala historickým zdrojem pro literární tradice morové epidemie a vojenskému ústupu k Ninive. Asyrské prameny však zmiňují jen první tažení.

89) HALPERN, B., HOBSON, D., W., *Law and ideology in monarchic Israel*, Sheffield, JSOT (55), 1991, s. 28

90) 2Pa 32, 25–26

91) HALPERN, B., HOBSON, D., W., 1991, s. 32: Deportace znamenaly nerovnováhu obyvatelstva nejen v asyrské říši, ale také na deportovaných územích. Protože Babylón trpěl kvůli deportacím nedostatkem obyvatelstva, je pravděpodobné, že Sinacherib přesunul deportované Judejce do této oblasti.

Území Judska v této době dosáhlo svého populačního vrcholu, protože Chizkijáš ovládal i dobytá města v oblasti Pelišteje. Proto číslo deportovaných obyvatel v asyrských pramenech (201 500), lze považovat za realistické.

92) 2Kr 20, 17–18; Mi 4,10

Zničení venkova a záchrana Jeruzaléma tvoří úvod k Chizkijášovým reformám Iz 1, 7–9; 2, 5–11; 3, 1–4. Sinacheribovo plenění bylo Hospodinovým soudem nad venkovskými kulty a stejně tak to bylo trestem za korupci ve vládě. Vládní korupce byla z hlediska Chizkijášovy ideologie palčivým problémem, na který poukazovali i proroci Mi 1, 13; 5, 9–13; Iz 1, 11–17. Prorocká kritika kultu vyplývá ze samotné podstaty centralizace Oz 8, 11–14. Události na venkově vedly k formulování proroctví, že venkov bude znovu osídlen obyvatelstvem z Jeruzaléma Iz 37, 30–32; 9, 6. Chizkijášovi proroci ideologicky ospravedlňovali Chizkijášovu politiku, používali k tomu formulace soudu jako například osud Severního království a judského venkova, aby potlačili opozici.⁹³ Koncept *zůstatku*, který přežil v Jeruzalémě a který se nám dochoval i ve zprávě z asyrských analů, je popis návratu těch, kteří se navrací zpět na venkov.⁹⁴ Z pohledu centralizační ideologie bylo Sinacheribovo tažení Božím soudem nad venkovskými kulty. Vylidněním venkova se snažil Sinacherib ekonomicky poškodit Judsko, které přišlo o svou produkci olivového oleje, tehdy velmi žádané komodity.⁹⁵ Ekrón velmi zbohatl na produkci a obchodu s olivovým olejem a stal se důležitým obchodním centrem, odkud se olej vyvážel do celé oblasti Středoziemního moře. Je možné, že Sinacherib ekonomicky posílil Ekrón i deportací části judského obyvatelstva. V Ekrónu vznikla velmi bohatá elita, která disponovala luxusním zbožím a byla spojena s kultem Ašery, o čemž nás spravují mnohá ostraka. Bohyně Ašera se stala patronkou výroby olivového oleje a byly jí zasvěcovány prvotiny oleje. Protože je známo, že byla matkou bohů, byla přirozeně spojována s produkcí tekutin a tedy i s touto výrobou. Archeologické nálezy tohoto kultu ukazují, že její svatyně se nacházely v blízkosti výroby oleje. Přesídlení obyvatelé Judska si velmi pravděpodobně přenesli do Ekrónu i formu svého lidového náboženství, tedy i kult Ašery.⁹⁶

Rivalita kultů

S postupující hrozbou Asýrie a z důvodu, aby venkovská města nepadla do rukou Asýrie se Chizkijáš rozhodl zajistit si hegemonii nad judskými městy centralizováním kultu do Jeruzaléma. Zrušením posvátných návrší a provinčních svatyní učinil venkovské obyvatelstvo závislé na centrální svatyni v Jeruzalémě a snažil se tak předejít politické

93) HALPERN, B., HOBSON, D., W., *Law and ideology in monarchic Israel*, Sheffield, JSOT (SS), 1991, s. 42: *Reflexí události roku 701 př. Kr. je text Izajáše Iz 1, 7–9.*

94) *V očích Chizkijášových ideologů bylo tažení Asýrie vyjádřením Hospodinova hněvu proti Judsku, ale jen do té doby než Asýrie zaútočila na Jeruzalém.* (Iz 10, 5–34; Mi 4, 8.11–13) In: HALPERN, B., HOBSON, D., W., *Law and ideology in monarchic Israel*, Sheffield, JSOT (SS), 1991, s. 44

95) *Tamtéž*, s. 45

96) *Tamtéž*, s. 46–47

a náboženské kapitulaci. Chizkijášova centralizační politika byla opakem reforem Jarobeáma I., který zavedl kult býčků a postavil svatyně na posvátných návrších. Zničení svatyně v Bét-elu hrálo velmi důležitou roli v Jóšijášově reformě, protože tato svatyně byla hlavní překážkou pro očistu izraelského kultu a byla překážkou politického sjednocení Judska a Izraele. Je možné, že už Chizkijáš usiloval o zničení svatyně v Bét-elu.⁹⁷ Chizkijáš byl líčen v nepřátelské propagandě Asýrie jako král, který se dopustil svatokrádeže. *Rab šāqē* obviňuje krále z odstranění Hospodinových oltářů a posvátných návrší. Toto božstvo podle *rab šake* nebude už více stát za judským králem. *Rab šāqē* vystupoval ve jménu boha Judska, byla to ovšem taktika zastrašování, jejímž cílem bylo zakrýt skutečné záměry Asyřanů. Asýrie uplatňovala politiku náboženské autonomie v provinčních městech, protože to znamenalo jistou míru politické autonomie. Tato politika sledovala cíle desintegrace státu a centrální vlády, což v konečném důsledku oslabovalo možnosti na úspěšnou vzpouru proti Asýrii.⁹⁸ Žáci Izajáše uchovali řeč *rab šāqēho* z důvodu, aby prezentovali opoziční postoj proroka Izajáše vůči náboženským reformám Chizkijáše. V první promluvě 2Kr 18, 19–25 nacházíme ve skryté formě principy Izajášova prorockého učení. Řeč *rab šāqēho* byla zformulována prorockými kruhy a měla potvrdit pravdivost Izajášových prorockví, která se týkala Chizkijášovy politiky. Samotná přítomnost *rab šāqēho* ve společnosti těžkooděnců u bran města tvořila rozhodující důkaz pro neúspěch Chizkijášovy politiky a pravdivosti Izajášových promluv. Autor textu používá určité ironie. Izajáš varoval před spoléháním na Egypt (Iz 30, 1–5) a varoval před spoléháním na koně, vozy a jezdce (Iz 31, 1). *Rab šāqē* přišel potrestat Izrael, protože Chizkijáš spoléhal na Egypt. V promluvě jsou dvě protikladné myšlenky, jednak že Hospodin není schopen zachránit svůj lid a Jeruzalém od asyrské okupace a vojska, podobně jako tomu bylo u bohů jiných poražených národů 2Kr 18, 28–35). Druhá myšlenka, která je protikladem předešlé, je obsažena v textu 2Kr 18, 19–25, kde je asyrský král líčen jako nástroj boha Izraele, který má zájem o jeho svatyně. Tato část textu je určitou ozvěnou Izajášova popisu Asýrie jako Hospodinova nástroje pro vykonání jeho záměrů s Izraelem.⁹⁹ Podle Weinfelda historicky nejpůvodnější částí *rab šāqēho* promluvy byla ta část, která se týkala urážení a vysmívání se Hospodinu, část která hovoří o asyrském králi jako Božím nástroji, byla skrytou kritikou Chizkijášových reforem. Izajášova prorocká škola paradoxně uchovala obě dvě tradice.¹⁰⁰ Chizkijáš legitimizoval svoji náboženskou reformu starobylým dědictvím Izraele z dob amfykionního společenství a jeho následná centralizace kultu

97) WEINFELD, M., *Cult Centralization in Israel in the Light of a Neo-Babylonian Analogy*, JNES 23/3, 1964, s. 206

98) Tamtéž, s. 207

99) WEINFELD, M., *Cult Centralization in Israel in the Light of a Neo-Babylonian Analogy*, JNES 23/3, 1964, s. 208

100) Tamtéž, s. 209

byla prezentována jako obnova tohoto starobylého řádu. Chizkijášova reforma přežila katastrofy, které jí hrozily, a získala si podporu v králově okolí. Písaři ve službě Chizkijáše (Př 25, 1) glorifikovali reformu a začlenili ji jako hlavní část knihy Zákona, která byla jimi sepsána v této době. Jejich žáci o století později z ní učinili hlavní kritérium pro hodnocení dějin Izraele.¹⁰¹ Deuteronomistické kruhy vykreslily Chizkijáše jako věrného krále na rozdíl od prorocké školy Izajáše (Iz 30, 12). Pro Izajáše Jeruzalém a jeho Chrám představoval pouze ideál, nikoliv však výlučné centrální náboženské místo.

Mezi pilíře Chizkijášovy náboženské reformy patřily dvorní kruh písařů a jeruzalémské kněžstvo, a proto není náhoda, že při nalezení knihy Zákona za doby Jóšijáše se na scéně objevují reprezentanti těchto dvou skupin, Šáfan písař a Chilkijáš nejvyšší kněz. Písaři dali reformě literárně náboženský základ (Dt a DtrH) a jeruzalémské kněžstvo se podílelo na praktickém provedení reformy. Jóšijáš motivován politickými důvody dal reformě konečnou podobu. Myšlenka centralizace kultu si získala širokého přijetí mezi elitami Judska od dob Chizkijášovy vlády a mohla tak být vyjádřena i v literární podobě.

Chizkijášova reforma změnila společenské a mocenské poměry v Judsku. Venkovská aristokracie a představitelé klanů byli zbaveni své moci a na jejich mocenský post nastupují královská aristokracie a vojenští hodnostáři. Když král získal kontrolu nad kultem, venkovské kněžstvo ztratilo přímý podíl ze zemědělských příjmů. Stát prošel přechodem od zdanění zemědělců prostřednictvím venkovských kněží, kteří byli nahrazeni daňovými úředníky. Chizkijášova registrace kněží (2Pa 31, 16–20) je přípravou jejich soustředění do pevností. Když byli lid a kněžstvo pod královou kontrolou, venkovský konzervativismus nemohl nijak bránit inovacím královy politiky.¹⁰²

Asyrské texty nezmiňují kultické reformy v Jeruzalémě nebo v Judsku nebo zavření posvátných míst. Tyto texty nechávají otevřenou otázku, zda buď jedna, nebo obě zmiňované události proběhly za Chizkijáše, nebo zda mu byly druhotně připsány, aby ilustrovaly jeho skutky jako skutky dobrého krále, který se těšil dlouhé vládě, protože mu byla prokázána Boží přízeň, což je opakem Achaza. Chronista datuje reformy specificky na počátek jeho vlády, tedy před Sinacheribovu invazi. Reforma není kladena do kontrastu pádu Izraele. Má ilustrovat Chizkijášovy zbožné skutky.

Centralizace v Judsku se de facto odehrávala po roce 701 př. Kr., kdy Chizkijášovo království bylo značně redukováno a omezovalo se na Jeruzalém a blízké okolí.

Datace Sinacheribova tažení proti Chizkijášovi je důležitá, protože si můžeme položit otázku, zda Chizkijášova náboženská reforma nastala před nebo po roce 701 př. Kr. Je to důležité pro určení charakteru a účelu reformy krále Chizkijáše. Většina

101) *Tamtéž*, s. 210

102) HALPERN, B., HOBSON, D., W., *Law and ideology in monarchic Israel*, Sheffield, JSOT (SS), 1991, s. 40

badatelů se přiklání pro dobu reformy před rok 701 př. Kr., z důvodu centralizace reformy. Pokud je toto datum správné, Chizkijášova náboženská reforma zřejmě měla politický rozměr, byla součástí snahy konsolidovat moc davidovské dynastie v Judsku. Měla být také součástí příprav vzpoury proti Asýrii. Pokud se reforma stala po roce 701 př. Kr., chyběla by zde politická rovina reformy, chyběl by její protiasyrský motiv. Tato datace má jen pár zastánců, dokonce Nicholson, který datuje reformu po roce 701 př. Kr., tak činí proto, že si myslí, že Sinacherib vedl druhé tažení proti Judsku na sklonku Chizkijášovy vlády. Z toho vyplývá, že proti imperiální podstatě centralizace tak zůstává nedotčena.¹⁰³

Chizkijášova centralizační reforma se může datovat tedy krátce před rok 701 př. Kr. Podle Wellhausenovy školy odstranění kultu bronzového hada Nechuštana je historickým jádrem rozšířeného podání reformy modelované podle pozdějšího Jósijášova deuteronomistického vzoru.¹⁰⁴ Někteří badatelé jako Weinfeld, McKay, Haran, Halpern, Lowery přijímají popis Chizkijášovy reformy v 2Kr 18, 3–4 za historicky spolehlivý. Jiní mají vážné pochybnosti a odmítají historickou spolehlivost tohoto oddílu, patří mezi ně Handy, Na'aman a Fried.¹⁰⁵

103) LOWERY, R., H., *The Reforming Kings, Cults and Society in First Temple Judah*, JSOT Press, Sheffield, 1991, s. 147

104) Protože odstranění kultu bronzového hada nemá širší teologické souvislosti v knihách Královských, může se považovat za historicky spolehlivé. In: LOWERY, R., H., *The Reforming Kings, Cults and Society in First Temple Judah*, JSOT Press, Sheffield, 1991, s. 147

105) K historicitě Chizkijášovy reformy nám pomůže zmapování Aharoniho tvrzení ohledně svatyně v Aradu. Tato svatyně prošla dvěma fázemi rekonstrukce. První proběhla za Chizkijášovy kultické reformy, kdy byl rozebrán oltář, ale svatyně zůstala na svém místě. Druhá fáze proběhla během Jósijášovy reformy, kdy byla zničena i samotná svatyně. Nálezy svatyní v Aradu, ale také v Beer–šebě a Lakíši ukazují na existenci těchto míst v 8. století př. Kr., avšak na všech těchto lokalitách byly svatyně zničeny, nebo přestaly být používány na konci 8. století př. Kr. V době Sinacheribovy invaze v roce 701 př. Kr. byly tyto lokality už bez svatyní. Archeologická data poskytují důkazy o systematickém odstraňování venkovských svatyní na konci 8. století př. Kr. In: FINKELSTEIN, I., SILBERMAN, N., A., *Temple and Dynasty, Hezekiah, the Remaking of Judah and the Rise of the Pan–Israelite Ideology*, JSOT, 30/3, 2006, s. 270

Dočasná kultická opatření

Podle Loweryho kultická reforma odstranění תומך, תבצמ a kultu Ašery תרשעה je spíše předobrazem Jóšijášovy reformy než skutečné historické události vlády Chizkijáše.¹⁰⁶ Reforma tak měla vylepšit Jóšijášův obraz na úkor Menašeho, který měl být vykreslen v horším světle, než ve skutečnosti byl. Pokračování uctívání na תומך není přestupek vůči kultu. Chizkijášova náboženská opatření, jako odstranění תומך, תבצמ a kultu Ašery תרשעה a bronzového hada תנשך, תנשך jsou míněna jako protipól Menašeho náboženských opatření jako obnova תומך, תבצמ. Ačkoli Menaše zhotovuje Ašeru, což Deuteronomista přirovnává k činnosti krále Achaba, je oprávněné zmínit náboženská opatření Chizkijáše, i když to podle Loweryho nepoškozuje reputaci Menašeho.¹⁰⁷ Centralizace kultu byla pravděpodobně velmi drastickou a důkladnou reformou jaké mohl Chizkijáš dosáhnout. Mohla to být také ta nejdůležitější reforma, o jakou se pokusil podle názoru dtr školy. Její zmínka v 2Kr 18,4 velmi málo poškozuje Menašeho reputaci. Podle Loweryho je Chizkijášova reforma tak, jak je zaznamenána v knihách Královských spíše historickou událostí než fikcí. Chizkijáš centralizoval kult před rokem 701 př. Kr. a jako součást vzpoury Judska proti Asýrii to mělo náboženské, politické, vojenské, ekonomické a sociální dopady. Podle slov *rab šāqêho* Chizkijáš skutečně provedl centralizaci kultu. Centralizace kultu byla součástí domácí politiky, ale měla politické důsledky pro judský vazalský vztah k Asýrii. Politické konsekvence centralizace jsou patrné v souvislosti s ekonomickými důsledky reformy. Chizkijášova politika rušení posvátných návrší byla ekonomickým fiaskem, protože se tak zbavil příjmů z ročně vybíraných desátků na posvátných návrších a Asýrie jako příjemce ročního tributu si nemohla nevšimnout poklesů finančních zdrojů Judského království.¹⁰⁸ Můžeme ale namítnout, že z ekonomických důvodů si Judsko nemohlo dovolit pokles příjmů, ale spíše Chizkijášovou strategií bylo centralizovat příjmy do královské pokladny.¹⁰⁹ Centralizace kultu znamenala pokles příjmu do královské

106) LOWERY, R., H., *The Reforming Kings, Cults and Society in First Temple Judah*, JSOT Press, Sheffield, 1991, s. 147: Deuteronomistická teologie musí vycházet z určitých historických zkušeností, událostí. Je možné, že Chizkijáš byl ovlivněn určitým typem protodeuteronomistickým náboženským hnutím. Jisté je, že následná deuteronomistická teologie byla ovlivněna Chizkijášovou reformou.

107) Tamtéž, s. 149

108) LOWERY, R., H., *The Reforming Kings, Cults and Society in First Temple Judah*, JSOT Press, Sheffield, 1991, s. 151

109) Deuteronomistické zákony týkající se desátků mají důležité důsledky pro vnitřní finanční systém Judska. Ačkoliv byly sepsány po Chizkijášově neúspěšné revoltě, dtr zákoník ukazuje na vztah centralizace kultu a Chizkijášova povstání. Deuteronomium rozlišuje dva druhy desátků; roční desátek, který se měl dodávat do centrální svatyně (Dt

pokladny a tedy pokles příjmu do asyrské pokladny. Tato strategie dává smysl v kontextu Chizkijášovy vzpoury proti Asýrii, ale pravděpodobně se nejednalo o dlouhodobou politiku judského státu. Uzavření finančních zdrojů mělo odradit Asýřany, ale zároveň to vedlo k vyčerpání zdrojů potřebných pro chod královské byrokracie.¹¹⁰ Roční desátek se musel dodávat přímo do Jeruzaléma, kde z něj profitovali královští úředníci, kněží a král. Desátek jednou za tři roky se skladoval v místních vesnicích a byl dodatečným zdrojem pro královské úředníky, tím se tak vyvinul zvláštní systém finanční podpory královské administrativy, který obcházel běžný daňový systém. Centralizace placení desátků vyprázdnila místní pokladny, které byly pravidelně vykrádány Asýrii.¹¹¹ Tím byla zajištěna finanční podpora královské politiky. Centralizace kultu měla kromě svých sociálních a ekonomických výhod také strategický význam v protiasyrském boji. Asýrie při svých taženích zcela běžně ukořistila božstva napadených národů a pochodovala s nimi do bitev. Přítomnost těchto božstev v asyrské armádě ukazovala na skutečnost, že tito bohové opustili napadený národ a podrobili se Aššurovi. Zničením posvátných návrší si Chizkijáš zajistil, že Hospodinovy kultické předměty nebudou ukořistěny, pokud nepadne Jeruzalém.¹¹² Centralizace kultu za Chizkijáše byla akutním opatřením s mnoha pozitivy pro období vzpoury, ale zřejmě v deuteronomistickém programu neměla tento charakter. Jednalo se o trvalou restrukturalizaci kulticko–politického systému. Jóšijášova reforma měla tento trvalý charakter. Chizkijášova reforma na rozdíl od Jóšijášovy reformy měla pouze dočasný charakter. Chizkijáš ve skutečnosti odstranil kultické předměty ze svatyní jako byly oltáře a kultické předměty. Tato posvátná návrší mohla být zbavena pouze statutu královských svatyní.¹¹³ Z výnosu krále mohly být svatyně uzavřeny, aniž by byly dotčeny kultické předměty. Na rozdíl od Chizkijáše král Jóšijáš budovy na posvátných místech zničil. Tímto radikálním krokem chtěl Chizkijáš připravit Judsko na válečný konflikt s Asýrií. Jeden z mnoha akceptovaných současných přístupů je, že Deuteronomista pocházel z malé skupiny reformátorů, kteří si přáli začlenit Chizkijášovu reformu do plánu pro další možné příležitosti a také může být pravdou, že reformní vliv na Chizkijáše samotného byl mnohem více náboženský než politický, dokonce můžeme říci, že byl

12,6–7.11.12.17–18; Dt 14, 22–27); druhý desátek byl placen jednou za tři roky (Dt 14, 28–29) a byl uskládán v místních vesnicích, byl také určen pro přímou podporu kněží, služebníků kultu a královských úředníků. In: LOWERY, R., H., *The Reforming Kings, Cults and Society in First Temple Judah*, JSOT Press, Sheffield, 1991, s. 151

110) *Tamtéž*, s. 157

111) *Tamtéž*, s. 157

112) *Tamtéž*, s. 158

113) LOWERY, R., H., *The Reforming Kings, Cults and Society in First Temple Judah*, JSOT Press, Sheffield, 1991, s. 160

deuteronomistický.¹¹⁴ Raní Deuteronomisté přišli do Judska z Izraele po pádu Samaří, takže v Judsku muselo existovat mnoho loajálních vyznavačů kultu Hospodina, kteří stáli na starobylých tradicích Izraele a pro které byla deuteronomistická zvěst naprosto akceptovatelná. Můžeme se o nich dozvědět z proroka Ámose Am 2,11–12 (Nazirité) a Jeremjáše Jr 35 (Rechabité). *Am ha-arec* jako skupina hrála svoji roli při uvedení na trůn krále Jóaše 2Kr 11. Tato skupina byla militantně protipohanská a přežila synkretistickou politiku několika králů. Královský kult v Jeruzalémě nemusel vítat rané Deuteronomisty obzvláště za vlády Achaze, ale je možné, že existovali jedinci či skupiny v Judsku, kteří nenáviděli synkretismus uplatňovaný v jeruzalémském Chrámu a kteří vítali Deuteronomisty ze severu jako pravé Hospodinovy vyznavače.¹¹⁵ Vliv této skupiny v Judsku musel být značný díky naléhavé zvěsti, která byla potvrzena katastrofou z roku 722 př. Kr. Proto je možné, že když Chizkijáš usedl na trůn, hnutí si získalo dostatečnou autoritu, aby ovlivnilo krále a i jeho dvůr. Je pravděpodobné, že náboženské požadavky Deuteronomistů byly určitým způsobem příčinami Chizkijášovy reformy, i když existovaly i jiné vlivy a příčiny pro centralizaci samotnou. Izajáš a Micheáš se tvrdě stavěli proti sociálním nespravedlnostem, které režim toleroval, bránili se pohanským tendencím, ačkoli pro mnohé to evokovalo mnohem tvrdší opozici, která se objevovala na severu proti podobným pohanským praktikám. Oddaní jahvisté byli do této doby mnohem tolerantnější k lidovým náboženským praktikám. Naprosté odpadnutí k pohanství bylo v Judsku spíše výjimkou než pravidlem. Protože oficiální asyrský kult byl jak nábožensky agresivní, tak zároveň byl připomínkou národního ponížení vazalských států. Tento stav se mohl líbit pouze několika kolaborantům a do jejich řad J. Bright řadí i krále Achaza. Existovala skupina, která stála za reformami. Jejich pozice byla posílena proroky, kteří vysvětlovali katastrofy, které dopadly na Izrael jako Hospodinův soud za odpadnutí a porušení smlouvy. Když poukazovali proroci na hříchy v Judsku a oznamovali hrozbu Božího hněvu, narůstaly v Judsku nálady, které usilovaly o reformy, aby se tak Judsko vyhnulo osudu severního království.¹¹⁶ Uctívání asyrských bohů, které bylo důsledkem invaze pohanství, se nemohlo odstranit, protože by to byl počín vzpoury a ani se nemohli přestat platit daně Asýrii, které ekonomicky vyčerpávaly obyvatelstvo. Reformní úsilí se spojilo s vlasteneckými kruhy, aby vytvořily platformu pro změny a tona základě všeobecné nespokojenosti. Ekonomika, náboženství a reformy daly dohromady platformu pro změny.¹¹⁷ Martin Noth tvrdí, že Chizkijáš po svém povstání, když se ještě jednou podřídil Sinacheribovi, byl donucen umístit oficiální státní asyrská božstva do

114) McKAY, J., W., *Religion in Judah under the Assyrians*, London, SCM Press, 1973, s. 17

115) Tamtéž, s. 18

116) BRIGHT, J., *A History of Israel*, 4th Edition, Westminster John Knox Press, Louisville Kentucky, 2000, s. 279

117) Tamtéž, s. 279

královské svatyně v Jeruzalémě. Ale nepřiměřená chvála Chizkijáše by neměla opodstatnění, pokud by Chizkijáš uctíval asyrská božstva. Izajáš odsoudil jeho politickou diplomacii, ale vůbec se nezmiňuje o odpadnutí k uctívání asyrských božstev. Pokud Jeruzalém byl zázračně vysvobozen, je téměř nemožné, že by Chizkijáš znovu zavedl asyrský kult. Na druhou stranu je velmi těžké uvěřit tomu, že když nabídnul svou kapitulaci Sinacheribovi, že by neuctíval asyrská božstva. Asyřané neuválili náboženské sankce na Chizkijáše, jak Noth předpokládá. Chizkijášova vzpoura obsahovala vyhlášení Hospodinovy nezávislé svrchovanosti a pravděpodobně zničení symbolů jeho vazalského statutu. Jako například dokumenty a pravděpodobně i Achazův oltář, ale není žádná zmínka v záznamech z tohoto období, která by naznačovala, že by Chizkijáš zdědil oficiálně zavedená asyrská božstva z období vlády svého otce, nebo že by takové kulty byly předmětem jeho náboženské očisty. Zatímco lze pochybovat o tom, že v této době asyrského vlivu zde musela existovat nějaká asyrská božstva na území Judska, neměla ale oficiální statut, který by se lišil od ostatních pohanských božstev na území Judska. Byla odstraněna Chizkijášem v rámci jeho reformní politiky.¹¹⁸

Bronzový had hrál v jeruzalémském kultu velmi důležitou roli. Je docela možné, že se mohlo jednat o převzatý prvek z kanaánských kultů plodnosti¹¹⁹, kde byl had specificky spojován s bohyní matkou Ašerou.¹²⁰ Skácení posvátného kůlu ve verši 4. se vztahuje ke kultu Ašery, kanaánské bohyně, jejíž kult je dosvědčen jak v Izraeli, tak i v Judsku.¹²¹

Kultická reforma Chizkijáše začala zavíráním svatyní na posvátných návrších, které v Izraeli existovaly už od předizraelských dob, reforma měla odstranit pohanské praktiky prováděné v těchto svatyních. Výsledkem této reformy bylo soustředění bohoslužby do jediného Chrámu v Jeruzalémě, ze kterého byl odstraněn Nechuštan. Podle Cogana a Tadmora je Chizkijášova kultická reforma oddělena od jeho politiky vůči Asýrii. Kultická reforma byla v rozporu se záměry politiky Chizkijáše vůči Asýrii, protože poškozovala zájmy Judska destabilizací společnosti a náboženství. Proto se musí reforma datovat před rok 705 př. Kr. V 2Pa 29, 3 je reforma datována do prvního roku Chizkijášovy

118) McKAY, J., W., *Religion in Judah under the Assyrians*, London, SCM Press, 1973, s. 19

119) COGAN, M., TADMOR, H., *2 Kings*, Garden City NY. AB 11, 1988, s. 217 kult hada mohl pocházet z jebúsejského předizraelského kultu.

120) GRAY, J., *I–II Kings*, SCM Press LTD, London, 1964

1970, s 670–671: Je nejasné, zda výraz Nechuštan označoval hada (nachaš) nebo šlo o bronzový předmět (nechošet) jako například stříbrem plátovaná bronzová kultická standarda s reliéfem a zpodobeninou lidské tváře (zpodobenina Ašery) se dvěma hady. Tento předmět byl nalezen ve svatyni z pozdní doby bronzové, která se nacházela v Chasóru.

121) Sever: Sd 6, 24.30; 1Kr 16, 33; 2Kr 13, 6. Jih: 1Kr 15, 13; 2Kr 21, 3.7

vlády. Někteří jej považují za autentické datum a snaží se jej porovnat s mimobiblickými prameny. Reformu musíme datovat do prvního desetiletí Chizkijášovy vlády, tedy po roce 722 př. Kr.¹²²

2Pa 29–32 představují odlišný pohled na období Chizkijášovy vlády. V těchto kapitolách je Chizkijáš popisován jako dobrý a ctnostný král, který jednal přesně podle vůle Hospodinovy a který vyhnal asyrskou armádu prostřednictvím modlitby proroka. Text 2 Kr 18,4 má svoji paralelu v 2Pa 31,1, kde je náboženská očista rozšířena až na území Izraele. Chronista ale neposkytuje další informaci o reformě, která by podpořila, že Chizkijáš očistil Chrám od asyrských bohů. 2Pa 29, 3–6 popisuje, jak Chizkijáš otevřel chrámové dveře, které Achaz zavřel (2Pa 28,24) a informoval levity o tom, aby se shromáždili na východním nádvoří Chrámu. Je možné, že verše 3–6 mají historický podklad. Podle 2Kr 18, 16 Chizkijáš znovu okoval chrámové dveře, ale byl donucen kování odstranit, když měl platit tribut Sinacheribovi. Ale Chronista uvádí, že chrámové dveře byly zavřeny, což může znamenat, že chrámové dveře byly oficiálně otevřeny v předexilním období pouze během podzimního svátku. Obrácení tváře od Chrámu směrem na východ (v.6.) bylo součástí rituálu kultu Slunce, které popisuje kniha Ez 8,16; 11,1. to by mohlo znamenat, že Achaz přestal slavit Hospodinův novoroční svátek a místo toho uctíval Aššura, kterého považoval za sluneční božstvo. Ovšem tento pohled má určité slabiny. Není vůbec jasné, že text 2Pa 29,6 hovoří o rituálu kultu Slunce a že jeho smyslem je metaforicky vyjádřit odmítnutí Hospodinova kultu. Ale pokud Chronista popisuje rituál slunečního božstva podobný v Ez, pak je pravděpodobné, že jeho materiál se zakládá na historických pramenech pocházející z Chizkijášovy doby. Rituál popisovaný v Ez 8,16 patří do období blízké exilu a zjevně byl problémem i v poexilním období, protože Mišna také odsuzuje uctívání Slunce. I kdyby rituál byl z ranější doby, není pravděpodobné, že by byl důsledkem asyrského vlivu. Mezi Asyřany uctívání Šamaše probíhalo uvnitř Chrámu, kde božstvo žilo obklopeno svou rodinou a dvořany. Pro Asyřany a Babylóňany personifikoval jejich sluneční božstvo sluneční kotouč jako symbol a ne jako božstvo samo. Aššur nebyl primárně slunečním božstvem, ale božstvem války. Šamaš byl sluneční božstvo Asyřanů a je pochybné, zda Aššur vůbec fungoval jako sluneční božstvo. Samozřejmě, že jako nejvyšší božstvo asyrského panteonu Aššur měl schopnost si přivlastnit atributy Šamaše nebo kteréhokoli jiného božstva panteonu.¹²³ Pravděpodobně nejbližší příbuznost s tímto druhem kultu Slunce vztahujícím se k Chizkijášovým poddaným se nachází mezi Syrofoinci. Máme důkazy, že kult Slunce na území Palestiny byl dřívějšího původu. Chronista ani Deuteronomista nepodporují tezi, že Chizkijášova reforma byla motivována politickou ambicí zbavit se asyrských božstev.

122) COGAN, M., TADMOR, H., *2 Kings*, Garden City NY. AB 11, 1988, s. 220

123) McKAY, J., W., *Religion in Judah under the Assyrians*, London, SCM Press, 1973, s. 16

Chizkijášova reforma podle J. Brighta probíhala postupně. Protože odstranění asyrských bohů bylo ve skutečnosti chápáno jako vzpoura. A toto se stěží mohlo odehrát před rokem 705 př. Kr. Ale reformní kroky mohly být podniknuty už před tímto rokem. Chizkijášova politika byla prováděna s ohledem na možnou asyrskou reakci a teprve postupně byla rozšiřována a zintenzivňována směrem k nezávislosti. Podnikl velmi hlubokou reformu a stal se tak předchůdcem krále Jóšijáše. Nespokojil se s pouhým odstraněním cizích kultů, které zavedl Achaz. Chizkijáš odstraňoval kultické objekty, které byly spojovány s kultem Hospodina jako například Nechuštan umístěný v Chrámu. Také odstraňoval místní Hospodinovy svatyně, které byly spojovány s pohanskými praktikami. Nemůžeme říci, do jaké míry byla tato reforma úspěšná. Protože lid nebyl na reformy připraven, proto je odmítl. Z toho můžeme usuzovat, že reforma nemohla být dlouhodobě úspěšná. Ale nemůžeme zpochybnit, že reforma proběhla. J. Brightovým důkazem pro historicitu je biblický text 2Kr 18, 22. Snaha o nezávislost byla prvním krokem a jeho konečným cílem bylo vytvoření znovusjednoceného království Judy a Izraele pod davidovskou dynastií s centrální svatyní v Jeruzalémě. Reforma měla sloužit k politickému programu Judska. Král se snažil odstranit i sociální nespravedlnost, jaká ale ustanovil opatření, není známo, zřejmě šlo o standardizaci vah a měř a o systematický výběr daní.¹²⁴

Summary

Two different accounts of Hezekiah reform – Kings and Chronicles describe the same events. In Chronicles there is a different territorial extent of the reform. Both accounts do not support thesis that Hezekiah reform was motivated by abolishing of Assyrian gods worship. His reform was a gradual process. His policy and reforms were performed in regard to Assyrian political and military position. Hezekiah cultic purge was very thorough. He exterminated ancient Judah cults – the Serpent. But result of the cultic reform was not permanent. Hezekiah's purpose was to establish independent Judah with Davidic kings. For critical historical insight the research had to analyse various historical sources: the biblical text and Assyrian royal documents. The research was methodologically driven by combination of thorough exegesis of the biblical texts and historical critique of Assyrian texts. Primary focus was on the biblical textual testimony as a primary source though ideological one but we have to admit that all Ancient texts were of ideological character. Ideological perspective of the sources is relevant historical circumstance which enable us to get inside into the Near East political thinking and international relations which was confined to religious realm.

124) BRIGHT, J., *A History of Israel*, 4th Edition, Westminster John Knox Press, Louisville Kentucky, 2000, s. 281–282

BIBLIOGRAFIE:

Prameny:

The Aramaic Bible, The Targums, The Targum of Chronicles, TaT Clark LTD, Edinburgh, 1994
The Aramaic Bible, The Targums, The Targum of Kings, TaT Clark LTD, Edinburgh, 1994
Bible, Český studijní překlad, Nakladatelství KMS, Praha, 2009
Biblia Hebraica, Edidit Rudolf Kittel, Wuerttembergische Bibelanstalt, Stuttgart, 1954
Biblia Hebraica, Stuttgartensia, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1990
Herodotus, The Histories, Penguin Books Ltd, Further revised edition, London, 2003
JPS Hebrew–English TANAKH, Jewish Publication Society, Philadelphia, 1999
Jewish Study Bible, Tanakh Translation, Torah–Nevi'im–Kethuvim, Oxford University Press, Oxford, 1999
The Talmud of Babylonia, XXV.B: Tractate Abodah Zarah, Chapters 3–5. An American Translation. By Jacob Neusner. Brown Judaic Studies 228. Scholars Press, Atlanta, 1991
The Talmud of Babylonia. An Academic Commentary. XXV Bavli Tractate Abodah Zarah, By Jacob Neusner. Academic Commentary Series, Scholars Press, Atlanta, 1991

Sekundární odborná literatura:

ACKROYD, P., R., *The People of the Old Testament*, Christophers, London, 1959
 AHARONI, Y., *The Land of the Bible. A Historical Geography*, The Westminster Press, Philadelphia, 1962
 AISTLEITNER, J., *Die mythologischen und kultischen Texte aus Ras Shamra*. Bibliotheca Orientalis Hungarica 8; Budapest: Akadémici Kiado, 1959; 1964
 ALBRIGHT, W., F., *Yahweh and the Gods of Canaan*, The Athlone Press, 1968
 ALBRIGHT, W., F., The Evolution of the West Semitic Divinity 'An – 'Atta. *AJSLL* 42, 1924–5
 BARR, J., *History and Ideology in the Old Testament. Biblical Studies at the end of a Millennium*, Oxford University Press, Oxford, 2000
 BECKING, B., *Only one God? Monotheism in ancient Israel and the veneration of the Goddess Asherah*, London, Sheffield Academic Press, 2001
 BOUTFLOWER, Ch., *The book of Isaiah, chapters: in the light of the Assyrian monuments*, London, The Macmillan co., 1930
 BRIGHT, J., *A History of Israel*, 4th Edition, Westminster John Knox Press, Louisville Kentucky, 2000
 BUCCELATTI, G., *Cities and nations of ancient Syria: an essay on political institutions with special reference to the Israelite kingdoms*, Rome, Istituto di Studi del Vicino Oriente, 1967
 BURY, J., B.; COOK, S., A.; ADCOCK, F., E., *The Cambridge Ancient History, The Assyrian Empire, vol. III*, Cambridge University Press, Cambridge, 1925
 COGAN, M., *Imperialism and religion: Assyria, Judah and Israel in the Eighth and Seventh Centuries*, Missoula, Mont. SBL (MS), 1974
 COGAN, M., Tyre and Tiglath-pileser III., *JCS* 25, s. 96–99, 1973
 COGAN, M.; TADMOR, H. 2 *Kings*, Garden City NY. AB 11, 1988
 CROSS, F., M.; WRIGHT, G., E., Boundary and province lists of the Kingdom of Judah, *JBL*, 75/3, 1956, s. 202–226
 DAY, J., *Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan*, Sheffield Academic Press, 2000
 DOBBS-ALLSOPP, F., W.; ROBERTS, J., J., M.; SEOW, C., L.; WHITAKER, R., E., *Hebrew Inscriptions. Texts from Biblical Period of the Monarchy with Concordance*. Yale University, 2005
 EDELMAN, D., Hezekiah's Alleged Cultic Centralization, *JSOT* 32/4, 2008
 ELAT, M., The Campaigns of Shalmaneser III. against Aram and Israel, *IEJ* 25, 1975, s. 25–35
 ELAT, M., The Economic Relations of the Neo-Assyrian Empire with Egypt, *JAOS* 98, 1978, s. 20–34
 EMERTON, J., A., New Light on Israelite Religion: the Implications of the Inscriptions from Kuntullet 'Ajrud, *ZAW* 94, 1982
 FINKELSTEIN, I.; MAZAR, A., *The Quest for the Historical Israel. Debating Archaeology and the History of Early Israel*, Society of Biblical Literature, Atlanta, 2007
 FINKELSTEIN, I.; SILBERMAN, N., A., Temple and Dynasty, Hezekiah, the Remaking of Judah and the Rise of the Pan-Israelite Ideology, *JSOT*, 30/3, 2006
 FRICK, F., S., *The formation of the state in ancient Israel: a survey of models and theories*, Sheffield, Decatur, 1985
 FRIED, L., S., The High Places (Bamot) and the Reforms of Hezekiah and Josiah: An Archaeological Investigation, *JAOS*, Vol. 122, no. 3, 2002, s. 437–465
 FRITZ, V.; DAVIES, P., R., *The Origins of the Ancient Israelite States*, JSOT, Supplement Series 228, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1996
 GARBINI, G., *History and Ideology in Ancient Israel*, SCM Press LTD, London, 1989
 GITTLIN, B., M., *Sacred Time Sacred Place. Archaeology and the Religion of Israel*, Winona Lake, Indiana, Eisenbrauns, 2002
 GRABBE, L., L., *Good Kings and Bad Kings, The Kingdom of Judah in the Seventh Century BCE*, London, T.T.Clark, 2007
 GRABBE, L., L., *Priests, Prophets, Diviners, Sages. A socio-historical study of religious specialists in ancient Israel*,

- Trinity Press, Pennsylvania, 1995
- GRABBE, L., *Ancient Israel*, TT Clark, 2007
- GRAY, J., *I-II Kings*, SCM Press LTD, London, 1964
- GRAYSON, A., *Assyrian and Babylonian Chronicles*, Vol. I, New York, J.J. Augustin Publisher, 1975
- GRAYSON, A., *Assyrian Royal Inscriptions*, Vol. II, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1976
- GRESSMANN, H., *Altorientalische Binder zum Alten Testament*, Berlin und Leipzig, 1927
- HALPERN, B., *The First Historians. The Hebrew Bible and History*, The Pennsylvania State University Press, Uni Park, Pennsylvania, 1984
- HALPERN, B., *The emergence of Israel in Canaan*, Chico., Calif. Scholars Press, 1983
- HALPERN, B.; HOBSON, D., W., *Law and ideology in monarchic Israel*, Sheffield, JSOT (SS), 1991
- HALPERN, B.; VANDERHOOF, D., S., The editions of Kings in the 7th–6th centuries BCE, *Hebrew Union College Annual*, 62, 1991, s. 179–244
- HANDY, L., K., *Among the Host of Heaven, The Syro-Palestinian Pantheon as Bureaucracy*, Eisenbrauns, Winona Lake, 1994
- HANZOVÁ, A., Posvátný v izraelském náboženství, *Orientalia Antiqua Nova VII.*, Centrum blízkovýchodních studií, Katedra antropologie, Fakulta filozofická, Západočeská univerzita v Plzni, Dryada, Plzeň, 2007, s. 75–82
- HANZOVÁ, A., Já a můj dům budeme sloužit Hospodinu. *Bet-ab* v izraelském společenství. *Křesťanstvo, náboženství a společenská kohézie*, ed. HANESOVÁ, D., Pedagogická fakulta Univerzity Mateje Bela, Katedra evanjelické teologie a misie, Banská Bystrica, 2008, s. 17–28
- HEGER, P., *The Development of incense cult in Israel*, Berlin–New York, Walter de Gruyter, 1997
- CHALUPA, P., *Dynamika smlouvy v deuteronomistickém zpracování dějin. Historické pozadí, projevy a další působení*, Univerzita Palackého, Cyrilometodějská teologická fakulta, Olomouc, 2008
- CHAVALAS, M., W., YOUNGER, L., K., *Mesopotamia and the Bible, Comparative Explorations*, JSOT Supp. Series 341, Sheffield Academic Press, Sheffield, 2002
- CHILDS, B., S., *Isaiah and the Assyrian crisis*, London, S.C.M. Press, 1967
- CHILDS, B., S., *Isaiah*, Westminster John Knox Press, Louisville, Kentucky, 2001
- JAPHET, S., *I-II Chronicles*, SCM Press LTD, London, 1993
- JEPSEN, A., *Von Sinuhe bis Nebukadnezar: Dokumente aus der Umwelt des Alten Testaments*, Stuttgart, Calver, 1975
- KAISER, W., C., *A History of Israel. From the Bronze Age Through The Jewish Wars*, Broadman Holman Publisher, Nashville, Tennessee, 1998
- KAPELRUD, A., S., *Baal in the Ras Chamra Texts*, Copenhagen, 1952
- KEEL, O., *Goddesses and trees, new moon and Yahweh: Ancient Near Eastern art and the Hebrew Bible*, Sheffield, 1998
- KEEL, O., *Monotheismus im Alten Israel und Steiner Umwelt*, Fribourg, 1980
- KELLE, B., E., What's in a Name? Neo-Assyrian Designations for the Northern Kingdom and their Implications for Israelite History and Biblical Interpretation, *JBL*, 121/4, 2002, s. 639–666
- KENNETT, R., H., *Ancient Hebrew social life and custom as indicated in law, narrative and metaphor*, London, Oxford Uni Press, 1933
- LINVILLE, J., R., Rethinking the „Exilic“ Book of Kings, *JSOT*, 75, 1997, s. 21–42
- LIVERANI, M., *Neo-Assyrian Geography*, Stampa a cura di Sargon srl – Padova, Roma, 1995
- LOWERY, R., H., *The Reforming Kings, Cults and Society in First Temple Judah*, JSOT Press, Sheffield, 1991
- LUCKENBILL, D., D., *Ancient Records of Assyria and Babylonia, Vol I*, Chicago, The University of Chicago Press, 1926
- LUCKENBILL, D., D., *Ancient Records of Assyria and Babylonia, Vol II*, Chicago, The University of Chicago Press, 1927
- MALAMAT, A., The Last Wars of the Kingdom of Judah, *JANES*, 9, 1950, s. 218–227
- MALAMAT, A., *The History of Biblical Israel*, Brill, Boston, Leiden, 2004
- MATTILA, R., *The King's Magnates. A Study of the Highest Officials of the Neo-Assyrian Empire*, State Archive of Assyria Studies, vol. XI., The Neo-Assyrian Text Corpus Project, Uni of Helsinki, 2000
- MAZAR, A., *Archaeology of the Land of the Bible 10 000–586 B.C.E.*, Center for Judaic-Christian Studies, Doubleday, New York, 1990
- MCFALL, L., Did Thiele overlook Hezekiah's Coregency?, *BS*, October–December, 1989, s. 393–404
- McKAY, J., W., *Religion in Judah under the Assyrians*, London, SCM Press, 1973
- Van Der MEER, P., *The Chronology of Ancient Western Asia and Egypt*, Brill, Leiden, 1963
- MENDENHALL, G., E., Ancient Oriental and Biblical Law, *BA XVII*, s. 26–46
- MENZEL, B., *Assyrische Tempel, Band I, Untersuchungen zu Kult, Administration und Personal*, Studia Pohl: Series Maior 10/I, Biblical Institute Press, Rome, 1981
- MILLER, P., D., *Ancient Israelite Religion*, Philadelphia, 1987
- MYERS, J., M., *II Chronicles*, Doubleday Company, New York, 1965
- NA'AMAN, N., Province System and Settlement Pattern in Southern Syria and Palestine in the Neo-Assyrian Period, in: LIVERANI, Mario, *Neo-Assyrian Geography*, Stampa a cura di Sargon srl – Padova, Roma, 1995, s. 103–115
- NEUSNER, J., *Performing Israel's Faith. Narrative and Law in Rabbinic Theology*, Baylor Uni Press, 2005
- OLMO LETE, Gregorio del, *Mitología y Religión del Oriente Antiguo II: Semitas occidentales*. 2. sv. Aula Orientalis Supplementa: Estudios Orientales 8-9; Sabadell (Barcelona): Editorial AUSA, 1995

- OLMSTEAD, A., T., *History of Palestine and Syria*, Grand Rapids, Michigan, 1965
- PARPOLA, S., WATANABE, Kazuko, *Neo-Assyrian Treaties and Loyalty Oaths, State Archives of Assyria, vol. II*, Helsinki University Press, Helsinki, 1988
- PARPOLA, S., *The Correspondence of Sargon II, Part I, Letters from Assyria and the West*, Helsinki University Press, Helsinki, 1987
- PFEIFFER, Ch., F., *The Divided kingdom*, Grand Rapids, Baker Book House, 1967
- POPE M., H., ROELLIG, W., „Syrien: Die Mythologie der Ugariter und Phönizier.“ In: Hans Wilhelm Haussig (ed.), *Wörterbuch der Mythologie. Sv.1: Götter und Mythen im Vorderen Orient*. Stuttgart: Ernst Klett, 1965, s. 217–312
- POSTGATE, N., J., *Assyria: the Home Provinces*, in: LIVERANI, Mario, *Neo-Assyrian Geography*, Stampa a cura di Sargon srl – Padova, Roma, 1995, s. 1–17
- POSTGATE, N., J., *Taxation and Conscript in the Assyrian Empire*, Biblical Institute Press, Rome, 1974
- PROVAN, I., LONG, V., P.; LONGMAN, T., *A Biblical History of Israel*, Westminster John Knox Press, London, 2003
- SAGGS, H., W., F., *The Might that was Assyria*, Sidgwick Jackson, London, 1984
- van SOLDT, W., H., *Ethnicity in Ancient Mesopotamia, Papers Read at the 48th Rencontre Assyriologique Internationale, Leiden, 1–4 July 2002*, Nederlands Instituut Voor Het Nabije Oosten, 2005
- SPIECKERMANN, H., *Juda unter Assur in der Sargonidenzeit*, Göttingen, Vandenhoeck, Ruprecht, 1982
- SWEENEY, M., A., *I–II Kings*, Westminster John Knox Press, Louisville, London, 2007
- TADMOR, H., *The Inscriptions of Tiglath-Pileser III King of Assyria*, Jerusalem, The Israel Academy of Sciences and Humanities, 1994
- THIELE, E., R., The Chronology of the Kings of Judah and Israel, *JNES*, Vol. 3, no. 3, 1944, s. 137–186
- WEINFELD, M., Cult Centralization in Izrael in the Light of a Neo-Babylonian Analogy, *JNES*, Vol 23, No. 3, July 1964, s. 202–212
- WEINFELD, M., *Deuteronomy and the Deuteronomist School*, Oxford Clarendon Press, Oxford, 1972
- WEINFELD, M., *Deuteronomy 1–11*, Oxford Clarendon Press, Oxford, 1991
- WEIPPERT, H., Synkretismus und Monotheismus Religionsinterne Konfliktbewältigung in Alten Izrael. In Assmann, J.; Harth, D. *Kultur und Konflikt*. Frankfurt am Main, 1990
- WRIGHT, G. E., Israelite Daily Life, *BA*, Vol. XVIII, No. 3, 1955, s. 50–79
- YOUNGER, K., L., Yahweh at Ashkelon and Calah? Yahwistic names in Neo-Assyrian, *VT*, 52/2, 2002, s. 207–218
- ZEVIT, Z., *The Religions of Ancient Israel. A Synthesis of Parallactic Approaches*, Kontinuum, London, 2001

Ilustrácia šintó-buddhistického synkretizmu na príklade maľby božstiev Kasuga a Sumijoši

Zuzana Kubovčáková

Zuzana Kubovčáková

Ilustrácia šintó-buddhistického synkretizmu na príklade maľby božstiev Kasuga a Sumijoši

Abstract

The paper deals with the honji suijaku theory of Shintō–Buddhist syncretism illustrated upon the example of a painting of two Shintō deities, Kasuga and Sumiyoshi. The painting was summoned by a monk of the Buddhist Kegon school named Myōe Shōnin, who had had two revelatory encounters with the Kasuga deity. It had been Myōe's lifelong endeavour to venture to mainland China and thereafter to India in order to visit places where the historical Buddha Shākyamuni had preached his original teachings. However, Myōe had a revelation of the Kasuga deity, in which it had urged him not to undertake the journey. This even was so significant in Myōe's life that he had had the deity depicted and kept the painting as a keepsake of their memorable meeting, turning the painting into an object of worship, honzon. This paper comes forth with the question of how it was possible for a Buddhist monk to have a Shintō deity painting revered as the main object of worship in a Buddhist temple. By means of tracing the intentions and circumstations behind Myōe's activities, it considers one particular example of the Shintō–Buddhist syncretism, a characteristic feature of medieval Japanese religion.

Kľúčové slová: šintó – japonský buddhizmus – kami – šinbucu šūgō – hondži suidžaku – Mjōe Šónin – Kasuga – Sumijoši – Kózandži – honzon – sokušin džóbucu

Key words: Shintō – Japanese Buddhism – kami – shinbutsu shūgō – honji suijaku – Myōe Shōnin – Kasuga – Sumiyoshi – Kōzanji – honzon – sokushin jōbutsu

Úvod

Táto práca predstavuje dva koncepty japonskej religiozity, týkajúce sa oboch hlavných tradícií japonského náboženského prostredia, šintó aj buddhizmu, ktoré zároveň definujú ich vzájomný vzťah a pôsobenie. Prvým z nich je koncept šintó–buddhistického synkretizmu, po japonsky *šinbucu šúgó* 神仏習合, spolupôsobenia šintó a buddhizmu. Fenomén *šinbucu šúgó* je úzko spätý s pojmom *hondži suidžaku* 本地垂迹, čo je teória o buddhistickej podstate japonských božstiev kami 神. Nakoľko oba fenomény vystupujú pri poznávaní japonských náboženstiev na povrch takmer bok po boku, jedná sa o dôležité pojmy, ktoré popisujú *status quo* japonskej religiozity, najmä vzťah medzi pôvodnou japonskou vierou šintó a z pevniny uvedeného buddhizmu. Cieľom tejto práce je priblížiť oba fenomény na príklade maľby šintó božstiev Kasuga a Sumijoši, ktorá bola vyhotovená na podnet buddhistického mnícha menom Mjóe Šónin 明恵上人 (1173–1232). V práci tak postavím do kontrastu teoretické východiská oboch systémov, šintó a buddhizmu, a konkrétnu prax japonského mnícha Mjóeho, ktorý spomínanú maľbu nechal vyhotoviť. Doba Mjóeho života a pôsobenia je tiež zásadným faktorom v tejto problematike, nakoľko teória o buddhistickej podstate japonských kami, *hondži suidžaku*, bola súčasťou „náboženskej atmosféry“, ktorá dosiahla svojho vrcholu v 12. storočí.¹ Zároveň sa tiež dozvedáme, že k štandardizácii buddhistickej ikonografie dochádza v rovnakom období.² Jedná sa teda o dva faktory adresované v tejto práci, náboženskú koexistenciu šintó a buddhizmu v praxi a podoby vyobrazovania božstiev, ktoré v čase Mjóeho života prekonal obdobie utvárania a dospeli do konečného štádia svojich prejavov.

Fenomén šintó–buddhistického synkretizmu spomíname v súvislosti s rane stredovekým a stredovekým japonským buddhizmom, konkrétne s buddhizmom v obdobiach Heian (794–1185) a Kamakura (1185–1333). V jednom z prístupov a pohľadov na japonské náboženské dejiny by bolo možné charakterizovať obdobie od príchodu buddhizmu do Japonska v 6. storočí až do moderného obdobia Meidži v 19. storočí ako obdobie koexistencie a dokonca až zlúčenia šintó a buddhistických božstiev.³ Aj preto nemôžeme adresovať tematiku japonského stredovekého náboženstva bez toho, aby sme neboli konfrontovaní s problematikou šintó–buddhistického spoluexistencie. Z historického pohľadu relatívne krátko po príchode buddhizmu do Japonska dochádza

1) TYLER, Susan, 1989, s. 228.

2) FAURE, Bernard, 1998, s. 802.

3) Výskumy týkajúce sa svätyne Kasuga nasvedčujú, že k zlučovaniu medzi šintó a buddhistickými božstvami dochádzalo už v priebehu obdobia Heian. Vid' napr. GRAPARD, Alan, 1992 alebo TYLER, Susan, 1989.

k prelínaniu buddhizmu a šintó, pôvodnej viery Japoncov,⁴ k stieraniu hraníc a rozdielov medzi domácimi a importovanými náboženskými prejavmi Japoncov, a k ich následnému zlučovaniu.

Maľba dvoch šintó božstiev, Kasuga 春日 a Sumijoši 住吉, má slúžiť ako príklad pre konkrétnu ilustráciu vyššie zmieňovaného spolupôsobenia oboch náboženstiev. Kľúčová je v tomto prípade skutočnosť, že maľba bola vyhotovená na popud buddhistického mnícha Mjóeho a bola umiestnená v buddhistickom chráme Kózandži 高山寺, aby sa stala tamojším hlavným objektom uctievania, tzv. *honzon* 本尊. Zároveň je nevyhnutné poznamenať, že kami – medzi ktoré rovnako ako Kasuga, tak aj Sumijoši neodškriepiteľne patria – sú pôvodne v súlade s tradíciou nezobrazovania uctievaného objektu v šintó neantropomorfné božstvá, z ktorých ani jedno nebolo nikdy predtým zobrazované v ľudskej podobe⁵ a napriek tomu im boli v tomto prípade prisúdené konkrétne tvary. Nižšie uvedený text sa pokúsi zodpovedať na otázku, ako došlo k zobrazeniu práve týchto dvoch božstiev, prečo nechal Mjóe namaľovať božstvo Kasuga a božstvo Sumijoši, a na základe akých okolností bolo možné, aby buddhistický mních nechal zobraziť dovtedy neantropomorfné šintó božstvá? Prvá časť práce je venovaná predstaveniu špecifik jednotlivých tradícií šintó a buddhizmu, ktoré má slúžiť lepšiemu porozumeniu problematiky ich vzájomného spolupôsobenia, ktoré bude spomínané ďalej. Druhá časť sa venuje popisu malieb oboch božstiev a osobe mnícha Mjóeho, objednávateľa maľby, ako aj motívom stojacim v pozadí jeho rozhodnutia. Po ilustrácii príčin a dôvodov stojacimi za vznikom maľby si zhrnieme praktické východiská šintó–buddhistického synkretizmu na tomto konkrétnom uvedenom príklade, ako bol chápaný a zaužívaný v Japonsku v stredovekých obdobiach Heian a Kamakura.

Šintó

Pri štúdiu literatúry o japonskom náboženstve, a najmä pri jeho striktnom terminologickom rozdelení na šintó a buddhizmus môže čitateľ nadobudnúť dojem, že v priebehu japonských náboženských dejín skutočne dochádzalo k oddeľovaniu týchto dvoch prejavov religiozity, ktoré sa azda len miestami alebo len v niektorých bodoch japonskej histórie stretávali a prekrývali. Susan Tyler dokonca uvádza, že šintó

4) Označenie šintó ako „pôvodnej viery Japoncov“ môže byť v určitom kontexte sporné, v tejto práci sa však nebudeme venovať problematike najstarších náboženských prejavov Japoncov. Dovolím si vychádzať zo slov Josepha Kitagawu, ktorý píše, že o Japonsku a jeho viere pred príchodom buddhizmu toho vieme len málo, a len málo vieme popísať s určitosťou (KITAGAWA, Joseph, 1984, s. 126).

5) BROCK, Karen, 2001, s. 82.

bolo v minulom storočí vnímané ako „primitívne náboženstvo“⁶. Skutočnosť bola však značne odlišná, ako to dokazujú aj japonské literárne diela z najstaršieho obdobia aj stredoveku⁷, a to práve prostredníctvom spoluexistencie šintó a buddhizmu, ktorá sa formálne prejavovala vo všetkých aspektoch japonského náboženského života vrátane písomností a umeleckých prejavov, ako bude ukázané v tejto práci.

Pomenovanie šintó⁸ označuje pôvodné náboženstvo Japoncov, ktoré sa

6) TYLER, Susan, 1989, 228.

7) Prvé japonské písomné pramene sú kroniky Kodžiki – Zápisky o starých veciach – a Nihon šoki – Japonská kronika – ktoré sledujú dejinný vývoj Japonska od najstarších čias až do 8. storočia, kedy boli spísané. V nich dochádza k prelínaniu historického pohľadu s náboženským, nakoľko pôvod japonského cisárskeho rodu je podľa týchto kroník odvodzovaný od slnečného božstva Amaterasu Ómikami 天照大神, a cisárska genealógia je v nich prepletaná s genealógiou japonských kami. Inak tomu nie je ani v prípade diela Nihon rjōiki z prelomu 8. a 9. storočia s podnázvom Podivuhodné príbehy japonskej buddhistickej tradície, ktoré kombinuje geografické legendy z japonských provincií s príbehmi o duchoch a božstvách kami, alebo v dielach stredovekej dvorskej literatúry Príbeh princa Gendžiho a Dôverné dopisy dvornej dámy Sei Šónagon, v ktorých nie je jasne oddelený náboženský a politický život predstaviteľov kjótskej šľachty v rane stredovekom Japonsku. Takýmto spôsobom nachádzame aj v literatúre dôkazy komplementárneho charakteru japonskej religiozity, ktorá sa objavuje už v počiatočnom období etablovania japonského štátu a jeho kultúrnej a náboženskej histórie.

8) Vychádzajúc z moderného výskumu v oblasti japonských náboženstiev terminológia v tejto práci rozlišuje medzi šintoizmom a šintó, nakoľko oba termíny popisujú odlišné historické skutočnosti, ktoré mali silné politické pozadie. Prvý zo spomínaných pojmov je možno v stredoeurópskom kontexte známejší, vzťahuje sa však na relatívne moderné obdobie japonských dejín, konkrétne na obdobie Meidži (1868–1912) a Taišó (1912–1926), kedy ústredná politická moc prispela k posunu v interpretácii toho, čo v rane stredovekom a stredovekom období šintó stelesňovalo a dodala mu punc štátnej ideológie. Naopak, pojem šintó sa vzťahuje k archaickej viere Japoncov v štátotvorom období Asuka (592–710) a Nara (710–794), kedy súčasne s formovaním japonského štátu dochádza aj k inštitucionalizácii šintó ako najstaršej viery Japoncov. Táto iniciatíva pramenila z vplyvu, ktorý získaval buddhizmus ako plne vyvinutý náboženský systém. Je taktiež na mieste pripomenúť, že v období Nara existovalo niekoľko cisárov a cisárovi, ktorých podpora buddhizmu bola natoľko štedrá, že literatúra hovorí o buddhizme ako o „štátnom náboženstve“. Uprednostňovanie pojmu šintó v tejto práci je práve z dôvodu odlišenia historických a politických súvislostí medzi jednotlivými obdobiami japonských náboženských dejín. Viď napr. BREEN, John a TEEUWEN, Mark, 2010; BOWRING, Richard, 2008; alebo KUROMA, Tošio, 1981.

prejavovalo ako viera v sily, božstvá kami. Termín kami sa všeobecne neprekladá, keďže označuje špecificky japonské vnímanie posvätnéj, božskej, spirituálnej a nadprirodzenej kvality alebo energie istého miesta alebo vecí. Medzi ne môžu patriť duchovia prírody alebo určitej oblasti, mytologické božstvá, duše zosnulých hrdinov, vládcov a štátnikov.⁹ Kami boli zároveň duše zosnulých predkov alebo spoločensky významných osôb, ale tiež rôzni duchovia a ochrancovia komunity alebo určitého vyčleneného územia. Za sídlo kami mohol byť považovaný neobvyklý prírodný útvar – napr. kameň, obrovský a starý strom alebo jazero, vodopád a samozrejme hory; úlohou kami bolo dozeráť nad miestnou komunitou, celou dedinou v spoločenskom a geografickom ponímaní, nad všetkými jej členmi, ale jednotlivo aj nad každou rodinou a jej príslušníkmi.

O kami sa tiež dozvedáme, že tradične prebývali v horách, avšak pri príležitosti každoročných rituálov schádzali z týchto svojich dočasných „príbytkov“ k miestam, kde žili ľudia. Ich úlohou bolo posvätenie úrody a ochrana celej komunity počas poľnohospodárskeho cyklu, ku ktorým mali prispieť mnohé rituály.¹⁰ Po skončení obdobia žatvy a po uplynutí ich ochranných povinností boli kami rituálne „odprevádzaní“ naspäť do ich prirodzeného prostredia, tentokrát aby ľuďom počas ich nečinnosti neškodili, ale aby boli schopní sa po období zimného odpočinku znovu navrátiť a poskytnúť im rovnakú pomoc a ochranu ako v uplynulom roku. Týmto dočasne ochraňujúcim kami sa po japonsky hovorí *raihódžin* 来訪神, v doslovnom preklade „navštevujúci kami“, ktoré podľa miesta pobytu a pôsobenia menili svoj charakter z horských kami – *jama no kami* 山の神 – na kami ryžového poľa – *ta no kami* 田の神. Vzhľadom na sezónnu povahu pôsobenia kami v ľuďmi obývanom svete boli prvé miesta ich uctievania provizórneho charakteru, ktoré sa vybudovali vždy iba na prechodné obdobie, aby mohli byť po čase, po odchode kami naspäť do hôr zase rozobrané. Tieto dočasné príbytky kami sa po japonsky nazývajú *himorogi* 神籬 a okrem zelených vetvičiek posvätného stromu *sakaki* 榊 sú ozdobené slameným lantom *šimenawa* 注連縄 a skladanými papierovými ozdobami menom *šide* 紙垂. Aj tieto symboly nám potvrdzujú, že kami neboli zobrazované v ľudskej podobe, ale len prostredníctvom symbolov pripomínajúcich svet prírody, ktorý obývali pred návštevou sveta ľudí. Rovnako, ako aj príroda môže byť premenlivá, tak aj spomínané symboly sú taktiež prejavmi netrvalej podstaty kami. Z vyššie uvedeného preto vyplýva, že kami mohli mať rozličné povahy, ktoré boli vzájomne premenlivé.¹¹ Kami sa mohli

9) BOCKING, Brian, 1997, s. 84.

10) Viac k tomu viď napr. EARTHART, Byron, 1998, alebo MATSUMAE, Takeshi, 1993.

11) Kami mohli mať rôzne povahy, hnevlivé a nespútané – *araimitama* 荒御霊 – alebo láskavé a dobrotivé – *nigimitama* 和御霊. Klasickým príkladom nespútanej povahy je božstvo *Susano*, brat slnečnej bohyně *Amaterasu* Ómikami, ktorý bol pôvodne božstvom plodnosti. V neskorších prameňoch je však viac pozornosti venovanej jeho divokej povahe, ktorá zvykne byť zdôrazňovaná najmä v jeho vzťahu k bohyně slnka

voľne pohybovať medzi priestorom hôr a ľuďmi obývaného územia vrátane dediny a obrábaných polí, ktoré mali ochraňovať. Na základe svojho miesta pobytu sa stali inými kami (horské vs. poľné), prijali akoby iné meno a teda prenesene povedané aj inú formu, ktorej odlišnosť dokladá ich dočasný prístrešok.

Tradičná viera v sily kami sa po japonsky nazýva šintó 神道, v doslovnom preklade cesta (道) bohov kami (神). Je však dôležité poznamenať, že rané šintó nemalo celistvý súbor textov, ktorý by preň predstavoval kodifikovanú doktrínu a tiež mu chýbal jednotiaci, organizovaný systém. Tieto aspekty etablovaného náboženského systému šintó postupne preberalo od dejinne staršieho, inštitucionalizovaného a v čase príchodu na japonské ostrovy už normovaného buddhizmu. Dôkazom toho je aj skutočnosť, že samotný termín „šintó“ má až stredoveké korene, v najstaršom období japonských dejín bol používaný termín *džingi súhai* 神祇崇拜, ktorý doslova znamená „uctievanie kami nebies a zeme“. ¹² Taktiež vieme, že termín šintó v zmysle „cesta bohov“ začal byť používaný v kontraste k buddhistickému termínu *bucudó* 仏道 označujúcim „cestu buddhov“ a jeho korene sú čínske. ¹³

Vplyv buddhizmu na šintó môžeme badať aj v prípade šintó svätýň. Pred príchodom buddhizmu a budovaním trvalých svätýň, ako bolo uvedené vyššie, sa jednalo o prístrešky pre kami, ktoré boli dočasného charakteru a prítomnosť kami v nich bola naznačená za pomoci symbolov. Svätyne, ako ich poznáme dnes, začali byť budované ako permanentné prístrešky pre kami až pod vplyvom buddhistického učenia z kontinentu. Buddhistické chrámy slúžili ako príbytky pre buddhistických mníchov, ale tiež ako miesta, v ktorých sa prelínali svety mníchov a laikov najmä v časoch dôležitých ceremónií. Šintó svätyne, ktoré začali byť budované po vzore buddhistických chrámov, sa nazývajú *džindža* 神社 alebo *džingú* 神宮, prípadne *jaširo* 社 alebo *mija* 宮. Na druhej strane buddhistické chrámy označujeme termínom *tera* 寺. Jazykové rozlišovanie, ktorého príklad sme si práve uviedli, je však záležitosťou posledného storočia (konkrétne boli tieto termíny zavedené po sérii cisárskych ediktov z roku 1868). Historicky sa chrámové komplexy nazývajú *džiin* 寺院 a toto pomenovanie nerozlišuje medzi ich príslušnosťou či už k šintó alebo buddhizmu. Chrámový komplex je „komplexný“ práve v tom zmysle, že v jeho areáli sa obvykle nachádzala aj šintó svätyňa, ktorej kami mali za úlohu ochraňovať

Amaterasu Ómikami. Susanoo sa totiž počas návštevy Vysokiej nebeskej planiny, kde Amaterasu prebývala, prejavoval búrlivo a agresívne, čo malo za následok uchýlenie sa Amaterasu do jaskyne a vyhnanie Susanooa z Planiny. Iný príklad rôznorodej povahy kami je práve bohyňa Slnka Amaterasu Ómikami, ktorá bola za bežných okolností stelesnením dobrotivej povahy nigimitama, avšak po výtržnostiach svojho brata sa sama premenila na hnevливú bohyňu povahy araimitama.

12) GRAPARD, Alan, 1992, s. 12.

13) KURODA, Tošio, 1981, s. 4 – 5.

buddhistické božstvá a napomáhať im v šírení buddhistickej dharmy medzi miestnymi kultmi a ich vyznávačmi. Okrem chrámových komplexov poznáme aj buddhistické chrámy, ktoré boli vybudované v tesnej blízkosti svätýň, tzv. *džingúdži* 神宮寺. Tieto chrámy a ich mnísi mali zabezpečiť vykonávanie ceremónií pre kami, medzi ktoré patrilo napr. predčítavanie sútier s cieľom ich spásy.¹⁴ Tiež existovali tzv. *mijadera* 宮寺, v ktorých prebývali buddhistickí mnísi slúžiaci výlučne šintó božstvám.

Podľa uvedených špecifik šintó je možné hovoriť o tom, že pôvodná viera Japoncov jednoznačne zastrešovala spiritualitu súvisejúcu s každodenným životom väčšiny obyvateľstva žijúceho na vidieku a venujúceho sa poľnohospodárstvu, rybolovu a lesníctvu. Príroda, ktorá bezprostredne obklopovala japonský ľud v najstarších dobách, našla svoje miesto na oltári jeho úcty ako božské sily nadprirodzených kami. Šintó bolo v tomto kontexte spájané s každodenným, hmatateľným životom v tomto pozemskom svete bežných smrteľníkov.¹⁵

Buddhizmus v Japonsku

Buddhizmus bol do Japonska uvedený v prvej polovici 6. storočia z Číny cez Kórejský poloostrov s podporou cisárskeho dvora a vládncích autorít. Japonsko sa práve v tomto období nachádzalo v procese utvárania a posilňovania štátneho systému. Buddhismus, stelesňujúci kultúru a vzdelanosť z kontinentu, sa do Japonska dostal ruka v ruke s inými výdobytkami čínskeho myslenia, ktoré bolo vzhľadom na dlhotrvajúcu tradíciu vnímané ako nadradenejšie japonským znalostiam. Japonci si nepochybne uvedomovali, že čínske poznatky a skúsenosti nielen v oblasti politického systému a štátnej správy, ale aj geografie, architektúry, náboženstva a kultúrnej vzdelanosti mohli byť pre nich výhodou pri budovaní jednotného centralizovaného štátu. Je taktiež známe, že buddhizmus, jeho rituály, obrazy a sútry, bol prezentovaný ako mimoriadne vhodný a účinný prostriedok na ochranu krajiny a štátu (po japonsky *čingo kokka* 鎮護国家), a ako taký bol aj vnímaný

14) TYLER, Susan, 1989, 237.

15) V súvislosti s orientáciou šintó na tento svet, v opozícii voči svetu zosnulých alebo nadprirodzených bytostí, stojí azda za pripomenutie aj jeho vzťah voči smrti a smrteľnosti. Smrť je podľa šintó nečistá, rovnako ako aj napr. choroba, a patrí medzi tzv. *kegare* 汚れ, ktoré je prekladané ako pošpinenie, znečistenie, poškvrnenie, zneuctenie. Nie je nezaujímavé, že japonský znak pre slovo špinavý – *kitanai* 汚い – píšeme rovnakým znakom ako zneuctenie, znesvätenie, a v niektorých prípadoch sa dokonca môže taktiež čítať ako *kegare*, teda pošpinenie v prenesenom zmysle. Smrť je teda v japonskom kontexte ponímaná ako niečo nečisté nielen pre nábožensky orientovaných Japoncov, ale všeobecne v sebe zahŕňa túto charakteristiku. Vnímanie smrti ako pošpinenia majú Japonci zakotvené v jazyku, ktorý tak odráža ich myslenie a filozofiu.

a využívaný vládncami kruhmi v Japonsku. Čo ale literatúra opomína zdôrazniť je, že cisársky dvor zakomponoval prvky buddhizmu do štátnych dokumentov po tom, čo bolo zrejmé, že buddhizmus okrem spomínaných faktorov stelesňoval taktiež kultúrny systém, ktorý bol viac než čokoľvek iné zásadný pre štát práve sa nachádzajúci v procese formovania a etablovania svojho politického a administratívneho aparátu.¹⁶ Inými slovami povedané buddhizmus, v čase príchodu na japonské ostrovy plnohodnotný nábožensko-filozofickým systém, nemohol byť prehliadaný štátom, ktorého imanentným cieľom bola centralizácia vládnucej moci a vybudovanie správnych orgánov podľa pevninského vzoru.

Aj z tohto dôvodu sa buddhizmus v Japonsku, v protiklade k šintó, udomácnil najprv na cisárskom dvore, odkiaľ sa ďalej vyvíjal pod jeho záštitou oficiálnej authority. Podporovaný cisárskym rodom a rozširovaný s pomocou mocných aristokratických rodov bol japonský buddhizmus od svojho počiatočného pôsobenia orientovaný na národ ako celok, na ochranu celej krajiny a jej ľudí na čele s panovníckym rodom. Šírenie buddhizmu prebiehalo preto cestou zhora: panovník, japonský cisár, bol pripodobňovaný k *čakravartinovi* – univerzálnemu vládcovi, pod ktorého vládou dôjde k rozkvetu nielen buddhizmu, ale aj krajiny a jej ľudu. Zem sa ocitne v mieri a blahobyte, medzi ľuďom dôjde k rozšíreniu kultúrnosti a vzdelanosti. Cisár bol stelesnením celého japonského ľudu a preto modlitby a ceremónie za jeho zdravie a prosperitu mali priniesť zdravie a prosperitu všetkým obyvateľom Japonska.

Bolo to sumou viacerých faktorov, že buddhizmus postupne prenikol hlbšie do sveta japonského myslenia a teda aj do sveta pôvodnej viery Japoncov – kami boli ochrancami Japoncov a dohliadali nad ich bežným „pracovným“ životom, zatiaľ čo modlitby adresované buddhistickým božstvám mali za úlohu chrániť panovníka a jeho národ. Súčasne s rozšírením myšlienky o buddhistickej prirodzenosti *sokušin džóbucu* 即身成仏 vlastnej všetkým bytostiam sa v ôsmom storočí objavujú rituály, ktorých úlohou je rozšíriť túto vlastnosť aj na sily kami. Kami boli považované za trpiace bytosti túžiace počuť Buddhovo učenie, vďaka ktorému mohli byť zbavené svojho utrpenia.¹⁷ V rovnakom období sa stretávame s predčítavaním sútier pred svätyňami a pred božstvami kami, ako aj s modlitbami buddhistických mníchov za spásu kami. Vďaka vykonávaniu takýchto rituálov začalo byť na kami nazerané ako na ochrancov dharmy, a postupom času začali kami byť považované za bódhisattvov, ktorí sa usadili v Japonsku. Zosnulí japonskí majstri a učители začali byť v duchu úcty prejavovanej v šintó k predkom považovaní za kami, v niektorých prípadoch dokonca za vtelenia buddhistických božstiev.¹⁸ Takéto modifikácie boli v súlade so synkretickou teóriou *hondži suidžaku*, podľa ktorej boli božstvá kami považované za inkarnáciu buddhov. *Hondži* 本地 znamená „skutočná

16) GRAPARD, Alan, 1992, s. 20.

17) TYLER, Susan, 1989, s. 237.

18) TYLER, Susan, 1989, s. 231.

prírodnosť“, ktorou boli buddhistické božstvá, a *suidžaku* 垂迹 je ich manifestácia, čiže ich šintó ekvivalenty. Buddhistovia a bódhisattvovia boli v duchu tejto teórie skutočnými obrazmi alebo vlastnou, vrodenu prírodnosťou božstiev, ku ktorým sa ľudia modlili, kým kami boli ich miestnymi prejavmi, lokálnymi manifestáciami týchto božstiev. Kami boli preto formami, stelesneniami buddhistických božstiev, ktoré sa – podľa teórie *hondži suidžaku* – usídlili v Japonsku. Výslednými prejavmi šintó–buddhistickej spoluexistencie boli okrem iných aj maľby šintó božstiev vykonané po vzore buddhistických predlôh.

Mjóe Šónin

Mních menom Mjóe Šónin je známy najmä ako obroditeľ učenia školy Kegon 華嚴, ktorá je jednou z najstarších škôl japonského buddhizmu. História školy Kegon siaha až do obdobia Nara, najstaršieho obdobia dejín buddhizmu v Japonsku, ktoré je charakteristické prenikaním buddhistického učenia z kontinentu. Narskí mnísi sú známi predovšetkým svojim filozofickým prístupom k Buddhovmu učeniu a škola Kegon je stelesnením tohto mysliteľského prístupu k dharme. Kegon je japonskou variantou rovnomennej čínskej školy Chua–jen a obe stavajú svoje učenie na texte, ktorý je v sanskrte známy ako Avatansaka sútra, po japonsky *Kegonkjó* 華嚴經.¹⁹ Avatansaka sútra je veľmi komplikovaným textom, ktorý bol podľa tradície prednesený vôbec ako prvá Buddhova kázeň 14 dní po jeho prebudení a obsahuje podstatu buddhistického učenia. V rovnakom duchu je sútra zložitá a ťažko zrozumiteľná práve preto, že Buddha si krátko po svojom prebudení ešte nebol vedomý toho, že svoje učenie má prednášať rôznymi spôsobmi podľa schopností a zrelosti svojho publika. V Avatansaka sútre je preto vyložená skutočná podstata učenia tak, ako ju bezprostredne po svojom prebudení vnímal sám Buddha. Skutočnosť, že sa jednalo o značne náročný text, mala za následok neskorší vývoj školy Kegon. V období Nara síce prilákala podporu cisárskeho dvora, avšak nepodarilo sa jej získať davy nasledovníkov z radov buddhistickej sanghy a v neskorších obdobiach bola jej sláva zatienená inými, úspešnejšími školami. Mjóeho príprava novica školy Kegon bola v súlade so všeobecnou tradíciou buddhistických škôl a zahŕňala preto aj štúdium náuk a textov ostatných škôl japonského buddhizmu. Ich myšlienky, vrátane filozofickej školy Hossó, mu preto neboli cudzie.

Okrem spojitosti s tzv. Starými školami obdobia Nara je Mjóe taktiež známy ako zarputilý kritik Hónenovho učenia o Čistej zemi a vďaka jeho snovému denníku *jume no ki* 夢記, ktorý si viedol viac ako štyridsať rokov, tiež ako tzv. „snílek“. Na posolstvá,

19) České a slovenské preklady názvu tohto textu sa rôznia (*Sútra o Buddhovej girlande*, *Sútra kvetinového venca*, *Sútra o kvetinovej girlande*), v práci bude preto používané jeho sanskrtské označenie. Viď napr. COLLICUTT – JANSEN – KUMAKURA, 1997, s. 66, LOPEZ, 2003, s. 98.

ktoré videl vo svojich snoch, sa značne spoliehal, možno na základe myšlienky narskej školy Hossó, že „*sny sú také skutočné, že skutočnosť môže byť nazývaná snom*“.²⁰ Ešte v období dospievania ho napadlo opustiť chrám, kde prebýval, keď sa mu následne prisnilo o veľkom hadovi, ktorý skrížil jeho cestu. Mjóe si pomyslel, že by to mohlo byť božstvo Hačiman, ktoré mu chce zabrániť v odchode a jeho predpoklad sa potvrdil, keď mu včela v rovnakom sne povedala, že je Hačimanov posol a prišla, aby ho zastavila.²¹ Napriek usilovnému štúdiu buddhistických textov a komentárov Mjóemu neprekážalo, že sa jednalo o šintó božstvo, ktoré zasiahlo do jeho života a plánov. Ako uvidíme ďalej, nebol to jediný prípad „vyššieho zásahu“ zo strany šintó božstiev. Vo svojej dobe sa Mjóe preslávil nielen ako mních a učiteľ, obroditeľ učenia školy Kegon, to bolo pre obyčajného smrteľníka v stredovekom Japonsku ťažko uchopiteľné, ale aj ako básnik. Mjóeho básne, ktorých častým námetom bol pre buddhizmus tak symbolický mesiac, si získali dokonca aj uznanie známeho umelca z rodu Fudžiwara menom Teika 藤原定家 (1162–1241), keď spoločne so svojou rodinou navštívil jeho chrám.²²

Mjóeho cesta buddhistického mnícha však tiež započala najprv v chrámoch iných, úspešnejších škôl tej doby. Prvým chrámom Mjóeho pobytu bol chrám patriaci k škole Šingon, Džingodži 神護寺 na hore Takao v blízkosti Kjóta, kam sa uchýlil vo veku ôsmich rokov po smrti svojich rodičov. Predstavený kláštora, mních menom Džógaku 上覚, bol jeho strýcom z matkinej strany. Po uvedení do mníšskeho stavu v roku 1188 sa Mjóe presúva na ďalšie štúdiá do kjótskych chrámov Tódaidži 東大寺, kedysi hlavnému centru školy Kegon, a Ninnadži 仁和寺, dôležitého strediska ezoterickej školy Šingon 真言宗. Roky pobytu v oboch chrámoch ho nesmierne ovplyvnili, nakoľko Mjóe si neskôr získal slávu a uznanie najmä vďaka vlastnej forme buddhistického učenia, ktorá bola postavená na kombinácii teoretických doktrín školy Kegon a praktických rituálov školy Šingon, nazývanej *gonmicu* 嚴蜜. Mjóe trávil svoj čas medzi prednášaním Buddhovho učenia v hlavnom meste a životom v odlúčení mimo dosahu rušivých vplyvov.²³ Prírodu, rovnako ako chrámové prostredie a obsah textov, Mjóe vnímal ako súzvuk oboch hlavných tradícií, v duchu ktorých študoval. Vo svete okolo seba videl ezoterickú pravdu vychádzajúcu z prirodzenej krásy okolitého sveta, ako aj prepojenie buddhovského univerza so svetom ľudí tak, ako tomu učí Avatansaka sútra. Po jednom pobyte v odlúčení od ruchu ľudí a mesta vyslal po návrate svojho spoločníka, aby sa vrátil na miesto ich predchádzajúceho pobytu a všetkým kameňom

20) GRAPARD, Alan, 1992, s. 236.

21) TANABE, George, 1992, s. 52.

22) MORRELL, Robert, 1987, s. 45.

23) V čase, keď nepôsobil v hlavnom meste, sa Mjóe zdržiaval najmä v rodnej provincii Kii a Wakajama, v oblastiach Itono 糸野 a Hošio 星尾. Pre viac informácií viď TANABE, George, 1992 a BROCK, Karen, 2001.

nahlas predčítal jeho ďakovný list za dovedna strávený čas.²⁴ Ak však za ním prišli laici s prosbou o kázeň, Mjóe nikdy neodmietol a jeho zjednodušená interpretácia náuky školy Kegon bola prijateľná pre všetkých ľudí. Mjóeho meno muselo mať v Kjóte svoj zvuk a váhu, nakoľko v roku 1206 dostal od abdikovaného cisára Go-Tobu do správy už spomínaný chrám Kózandži, kde neskôr umiestnil maľby božstiev Kasuga a Sumijoši. Chrám Kózandži počas Mjóeho života prosperoval, časom však jeho sláva zanikla.

Úcta k Buddhovi Šákjamunimu

Na konci 12. storočia bola situácia v krajine kvôli mocenským bojom medzi znepriatelenými aristokratickými rodmi značne nestabilná. Predstavitelia buddhistickej sanghy verili a rozširovali názor, že táto politická a spoločenská destabilizácia krajiny bola následkom všeobecného úpadku buddhistického učenia v krajine, ktorý súvisel s rozšírením myšlienok o nástupe tzv. konečného obdobia trvania dharmy, obdobia *mappó* 末法.²⁵ Riešenie z tejto neblahej situácie videl Mjóe v opätovnom vrátení sa k pôvodnému učeniu historického Buddha Šákjamuniho, ktoré malo byť nepoškvrnené následnými zhubnými vplyvmi jednotlivcov a spoločnosti. Z ponurej atmosféry doby vyplývala aj Mjóeho neutíchajúca snaha vydať sa na cestu do Indie po stopách historického Buddha, ktorého prechovával v neskonalej úcte. V inštrukciách, ktoré údajne zanechal svojim žiakom a nasledovníkom, spomína: „*Odkedy som v dávnych časoch bol v skupine novícov, postupne som používal ezoterické metódy božstva Aizen Mjóó a piatich ezoterických bódhisattvov. Nikdy som nepomyslel na to, aby som sa pripojil k nejakému ušľachtilému učencovi, ale radšej som sa snažil pevne sa pridržať Buddha Šákjamuniho, aj keby to mal byť jeho obraz na kúske papiera.*“²⁶ Buddha Šákjamuni nie je hlavným božstvom ani v škole Kegon, ani pre školu Šingon, ktoré obe vyznávajú buddhu Mahávairočanu. Mjóe však neskrýva svoju hlbokú úctu k historickému zakladateľovi

24) TANABE, George, 1992, s. 62.

25) Myšlienka o *mappó* sa v Japonsku rozšírila na základe idey o plynutí času po odchode Buddha Šákjamuniho do maháparinirvány. Dejiny buddhizmu delia následný vývoj do troch období, v ktorých dochádzalo k postupnému upadaniu jednak buddhistického učenia, ale tiež k upadaniu intenzity jeho rozširovania a dosahu jeho etických a náboženských noriem na človeka a jeho konanie. Buddhovo prebudenie a jeho život bol obdobím, ktoré malo napomáhať všetkým ostatným cítiacim bytostiam na ich vlastnej ceste k prebudeniu. Počas Buddhovho života bola moc jeho prebudenie a múdrosti najsilnejšia, avšak postupne slabla a upadala. Na základe predpokladu, že prvé dve obdobia mali každé trvať 500 rokov, bol začiatok tretieho obdobia náboženského úpadku *mappó* v Japonsku vypočítaný na rok 1052.

26) MORRELL, Robert, 1987, s. 61.

buddhistickej tradície a trúchli nad tým, že nebol jeho súčasníkom a nemohol sa stať svedkom toho, ako Šákjamuni prednáša svoje učenie. Šákjamuniho nazýva svojím otcom a nad ich oddelením opakovane prežíva bolestné muky: „*Veľa storočí po tom, čo tathágata Šákjamuni, veľký kráľ dharmy a veľký milosrdný otec, vstúpil do nirvány, som ja, nezrelý dedič jeho učenia v tejto malej krajine na hranici sveta, bol opustený súcitným otcom a stratil som posvätný poklad.*“²⁷

Učenie školy Kegon, hlásajúce prienik všetkých vecí a jednotu mysle, buddhu a cítiacich bytostí, je pre Mjóeho základnou podmienkou k tomu, aby sa priblížil Buddhovi. Nakoľko sa v prípade Avatansaka sútry jedná o text prednesený Šákjamunim bezprostredne po jeho prebudení, Mjóe veril v jeho silu prekonávať stáročia aj fyzikálne zákony: „*Aj keď je moc prebudenia stále neúplná,*²⁸ *hlboká a nevysvetliteľná sila vernej predstavy tejto sútry a školy (nás prenáša), akoby sme boli v prítomnosti Buddhu*“²⁹. Mjóe sa so zápalom a ukáznenosťou vrhol do štúdia veľkého množstva textov, prakticky vykonával rôzne ezoterické rituály a techniky, bez oddychu sedával v meditácii *zazen* 座禪.³⁰ Využíval všetky znalosti a možnosti, ktoré mu mohla poskytnúť ktorákoľvek z budhistických škôl, v túžbe pochopenia Buddhových slov a aspoň prenesene sa dostať do jeho blízkosti.

Zjavenie božstva Kasuga

Mjóeho výprava do Číny a Indie mala viesť po stopách starých majstrov a pútnikov za posvätnými miestami Buddhovho života v Indii. Svoju cestu si začal plánovať na prelome rokov 1202 – 1203, aby sa mohol stretnúť s buddhizmom tak, ako ho učil Šákjamuni priamo v mieste svojho pôsobenia. V neutíchajúcej snahe spoznať zem, v ktorej Šákjamuni pôsobil, študoval cestopisy čínskych majstrov staré niekoľko storočí a dokonca sa učil

27) TANABE, George, 1992, s. 64 – 65.

28) Mjóe sa v tejto časti odvoláva na učenie o mappó. V čase úpadku dharmy, ako nám pripomína Mjóe, je táto moc stále neúplná, inými slovami jej sila nie je dokonalá, ako tomu bolo v minulosti.

29) TANABE, George, 1992, s. 65.

30) Je častým a mylným predpokladom, že buddhistická meditácia v sede *zazen* sa do Japonska dostala v 11. storočí s príchodom zenových škôl. Meditácia ako taká bola súčasťou učenia samotného historického Buddhu Šákjamuniho a preto spolu so sútrami tvorila základ učenia každej buddhistickej školy, vrátane škôl Tendai a Šingon, ktoré sa do Japonska dostali začiatkom 9. storočia. Sútry stelesňovali teoretickú cestu k prebudeniu, meditácia praktickú. Mjóe študoval učenia rôznych škôl a tiež praktizoval ezoterické učenie školy Šingon – meditácia mu preto nebola cudzia. Jedno z Mjóeho najznámejších vyobrazení je práve v meditačnom sede v konároch borovice, ktorú pomenoval „strom s rohožou z povrazov“, džóšodžu 縄床樹.

nasпамäť mená buddhov a bódhisattvov, aby ich mohol pozdraviť, keď ich stretne.³¹ Pre jeho cestu na kontinent však bolo kľúčové božstvo Kasuga, ktoré ho v sérii „stretnutí“ vyzývalo, aby upustil od svojho cieľa. K prvému z nich došlo koncom roku 1198 v Mjóeho takpovediac domovskom chráme Džingodži, kam sa vrátil po čase strávenom v odlúčení, aby pomáhal rozširovaniu Kegon a Šingon učenia medzi laikov. Po jednej z Mjóeho kázni sa mu božstvo Kasuga zjavilo v sne „a od samej radosti nad šírením učenia Kegon tancovalo na verande“. ³² O tomto „stretnutí“ sa však nedozvedáme nič bližšie, ani dôvod, prečo sa Mjóemu zjavilo práve božstvo Kasuga, hlavné rodové božstvo *udžigami* 氏神 rodu Fudžiwara, ktoré je uctievané v narskej svätyni Kasuga taiša 春日大社.

Božstvo Kasuga sa však Mjóemu zjavuje aj naďalej, prekvapivo až príliš často v prítomnosti Mjóeho tety, manželky jeho strýca menom Juasa Munemicu 湯浅宗光 (údaje neznáme), ktorá pochádzala z aristokratického rodu Tačibana 橘. Príslušníci rodu Juasa boli pánmi niekoľkých dŕžav v provincii Kii 紀伊, kde si vybudovali meno a postavenie nielen ako bojovníci, ale tiež ako skúsení obchodníci s drevom v oblasti Arida 有田. Prvým príslušníkom rodu Juasa, ktorý sa zapísal do dejín, bol Mjóeho starý otec, Juasa Munešige 湯浅宗重 (údaje neznáme), ktorý sa preslávil ako dôvtipný bojovník po boku Taira no Kijomoriho 平清盛 v rebélii Heidži 平治の乱 v roku 1160. Existuje predpoklad, že rod Juasa údajne odvodzoval svoj rodokmeň od severnej línie rodu Fudžiwara, menovite od Fudžiwaru Hidesatoa 藤原秀郷, ktorý žil v 10. storočí (obrázok 1).³³ Tanabe sa k možnému príbuzenskému vzťahu medzi rodom Fudžiwara a rodom Juasa explicitne nevyjadruje, Brock doslova píše, že Mjóeho životopis „*nespomína žiadnu predchádzajúcu spojitosť medzi (nikým zo spomínaných osôb,) rodom Fudžiwara a božstvom Kasuga*“.³⁴ V Mjóeho prípade však, bez ohľadu na rodovú príslušnosť a tradíciu, naďalej dochádza k hierofanii božstva Kasuga.

Mjóeho teta, Munemicuho manželka, bola krehká a chorľavá žena, ktorú často posadli duchovia.³⁵ Počas jej tehotenstva sa jej stav náhle zhoršil a Mjóe bol povolaný, aby vykonal rituály za jej uzdravenie. Jeho predčítavanie sútier a rituály nasýtenia hladných duchov, zdá sa, pomohli a Mjóe zachránil svojej tete život. Na začiatku roku 1203, keď

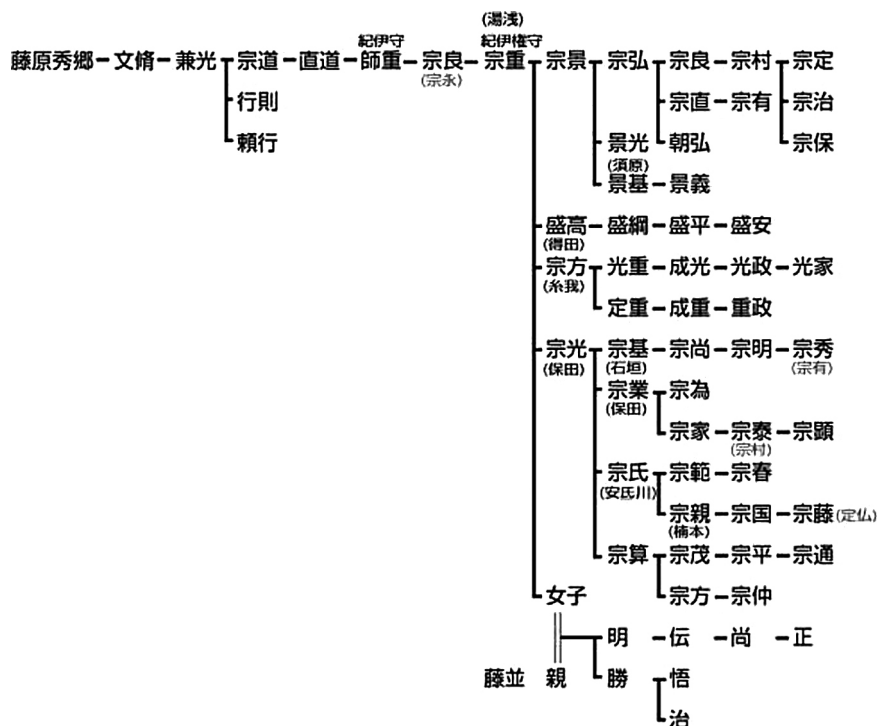
31) TANABE, George, 1992, s. 61.

32) TANABE, George, 1992, s. 63.

33) Jedná sa však o nedostatočne podloženú informáciu, nakoľko mojím zdrojom boli webové stránky o historických erboch japonských vojenských rodov, ([http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:Rr8PguDS7J8J:www2.harimaya.com/sengoku/html/yuasa_tan.html+%E8%97%A4%E5%8E%9F%E5%8C%97%E5%AE%B6%E3%80%80%E6%B9%AF%E6%B5%85&cd=1&hl=cs&ct=clnk&gl=jp](http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:Rr8PguDS7J8J:www2.harimaya.com/sengoku/html/yuasa_tan.html+%E8%97%A4%E5%8E%9F%E5%8C%97%E5%AE%B6%E3%80%80%E6%B9%AF%E6%B5%85&cd=1&hl=cs&ct=clnk&gl=jp, nahliadnuté dňa 16. 11. 2011), nahliadnuté dňa 16. 11. 2011).

34) BROCK, Karen, 2001, s. 62.

35) TANABE, George, 1992, s. 67.



Obrázok 1. Rodokmeň odvodzujúci pôvod rodu Juasa od rodu Fudžiware.

Mjóe začal robiť plány na svoju zámorskú cestu, sa Munemicuho manželka rozhodla pre niekoľkodňový pôst. Jedného dňa zrazu prevesila cez vnútorný trám miestnosti rohož, na ktorú sa posadila, a prehlásila: „Ja som božstvo Kasuga. Zostúpila som, aby som zabránila tvojej zamýšľanej púti do západných krajov a Indie.“³⁶ (obrázok 2). Druhé zjavenie³⁷ sa odohralo o tri dni neskôr pred niekoľkými desiatkami svedkov, v ktorom Kasuga chváli Mjóeho múdrosť a vzdelanosť. Božstvo, ktoré sa v tomto prípade oslovuje ako „starý muž“ okina 翁, Mjóeho žiada, aby sa venoval posvätným textom a vybral sa do Kjóta, kde mal ostať kázať a učiť ostatných.³⁸ Božstvo Kasuga tiež dodáva, že Mjóeho odchod z Japonska by bol obrovskou stratou pre celú krajinu a sľubuje Mjóemu znovuzrodenie v nebi Tušita

36) ANABE, George, s. 68.

37) O oboch zjaveniach božstva Kasuga a jeho predpovediach sa dozvedáme na základe biografických záznamov o Mjóeho živote z pera jeho žiaka, mnícha menom Kikai 喜海 (1178–1250).

38) BROCK, Karen, 2001, s. 63.



Obrázok 2. Zjavenie božstva Kasuga. BROCK, Karen, 2001, obrazová príloha.

po boku Maitréju.³⁹ Kasuga sa k Mjóemu obracia so slovami: „*Všetci kami nad tebou dohliadajú, ale spomedzi nich ja a božstvo Sumijoši ťa neopustíme. A spomedzi nich som ťa ja ochraňoval, odkedy si bol v matkinom lone. Tento starý muž je tvoj nevlastný otec.*“⁴⁰ V tejto časti má božstvo Kasuga ústami Mjóeho tety na mysli samo seba, keď poukazuje na *tohto* starého muža *okina* ako na Mjóeho nevlastného otca a ochrancu. V závere svojej reči Kasuga nabáda Mjóeho, aby ho videl ako buddhov troch vekov,⁴¹ buddhu minulosti, prítomnosti a budúcnosti, ale tiež ako stelesnenie Buddhu Šákjamuniho: „*...dovoľ mi byť tvojím spoločníkom, ktorý s tebou zdieľa tvoje ciele a utíši tvoje myšlienky. Počestný mních, taktiež ma musíš vnímať ako náhradu za Buddhu Šákjamuniho.*“⁴² Mjóe na znak vďaky sľúbil zhotoviť obrazy oboch božstiev, Kasuga aj Sumijoši, a túto úlohu zadal mníchovi menom Šunga 俊賀, ktorý sa v hlavnom meste venoval maliarstvu. Taktiež sľúbil vykonávať výročné ceremónie na oslavu oboch božstiev na pamiatku tejto udalosti.⁴³ Podobizne božstiev mali byť „hmatateľnou spomienkou“⁴⁴ na toto výnimočné stretnutie, ktoré výrazne ovplyvnilo jeho život.

V tejto časti sa stretávame s niekoľkými zásadnými informáciami, ktoré stoja za pripomenutie. V prvom rade sa Mjóemu pred zrakmi značného počtu svedkov zjavuje božstvo Kasuga, ktoré ho ústami jeho tety vyzýva, aby nepodnikal cestu do

39) TANABE, George, 1992, s. 68.

40) BROCK, Karen, 2001, s. 63.

41) Traja buddhovia sú tiež nazývaní buddhami troch časov, *sanze šobucu* 三世諸仏, a patria k nim Šákjamuni (Buddha minulosti), Amida (buddha prítomnosti, tiež buddha tohto veku) a Maitréja (buddha budúcnosti).

42) BROCK, Karen, 2001, s. 64.

43) TANABE, George, 1992, s. 68.

44) BROCK, Karen, 2001, s. 49.

Číny a Indie. Jedným stretnutím to však nekončí a božstvo Kasuga sa o niekoľko dní objavuje po druhýkrát, stále v tele Mjóeho tety, nazýva sa však starým mužom. Druhé stretnutie, s ktorým mal Mjóe dlhú a emotívnu výmenu, sa začína výpočtom Mjóeho predností zo strany božstva Kasuga, ktoré zdôrazňuje, že jeho prítomnosť v krajine je potrebná, nakoľko by sa mal venovať kázňam a šíreniu Buddhovo učenia. Dodáva tiež, že jeho odchod z Japonska by bol stratou pre celý národ. Záverom ešte Kasuga Mjóemu pripomína, že je jeho patrónom a ochrancom, mimochodom spolu s božstvom Sumijoši, ktorého meno sa objavuje po prvýkrát pri tejto veštbe. V poslednom momente ich stretnutia sa božstvo Kasuga stotožňuje s Buddhom Šákjamunim, o ktorom však už vieme, že ho Mjóe v prenesenom význame považuje za svojho otca a pomocníka, ochrancu a poradcu. Všetky spomínané veštby a varovania Mjóemu zo strany božstva Kasuga odhovárajú Mjóeho od jeho zámorskej cesty a naopak mu odhaľujú, aké to pre neho môže mať výhody:

- 1) Kasuga v prvom rade vyzdvihuje Mjóeho znalosti Buddhovej náuky, ktoré je potrebné šíriť medzi obyčajný ľud. Kasuga následne menuje Mjóeho ako povolaného šíriť toto učenie.
- 2) Slová božstva o Mjóeho ďalšom pôsobení by sa tiež dali chápať ako jeho sľub o naplnení Mjóeho budúcnosti presláveného učiteľa v hlavnom meste. Väčšiu váhu než tento sľub má však určite uistenie božstva, že
- 3) Mjóe sa znovuzrodí v nebi Tušita po boku buddhu budúcnosti, inými slovami že jeho zásluhy budú mimoriadne – a že budú ocenené – aj za predpokladu, že nepodnikne cestu do Indie. Záverom
- 4) božstvo Kasuga okrem seba menuje aj božstvo Sumijoši ako Mjóeho ochrancu, spolu s ktorým
- 5) mu sľubuje svoju láskavú pomoc a podporu, akoby medzi nimi bol vzťah rodiča a syna. Nakoniec sa Kasuga prezentuje ako Buddha Šákjamuni, čím
- 6) eliminuje Mjóeho túžbu a potrebu cestovať cez Čínu do Indie a dáva mu tak najavo, že silou viery je Kasuga stelesnením Šákjamuniho, a India je v Japonsku. Povedané slovami Tanabeho: „*Mjóe nemusel podniknúť dlhú cestu do Indie, pretože premenou a prenosom predstavivosti a fantázie mohla byť India prenesená do Japonska.*“⁴⁵ Mjóe našiel útechu aj v hlavnom texte školy Kegon, v Avatansaka sútre, ktorá bola stelesnením Buddhových slov. „*Ak niekto pochopil jej text, uvidel skutočného Buddha.*“⁴⁶ a pre Mjóeho tak bola ďalším dôkazom, že nie je nutné vydávať sa na cestu na pevninu.

45) TANABE, George, 1992, s. 68.

46) TANABE, George, 1992, s. 72.



Obrázok 3. Malba božstva Kasuga a Sumijoši. BROCK, Karen, 2011, obrazová príloha.

Zobrazenie božstiev

Maľba božstiev Kasuga a Sumijoši (*obrázok 3*) bola vytvorená na základe nedochovaných originálov zo začiatku 13. storočia a zobrazuje obe božstvá spoločne, aj s popismi *Kasuga daimjódžin* 春日大明神 a *Sumijoši daimjódžin* 住吉大明神. Pomenovanie *mjódžin* 明神, doslova znamená „žiariace božstvo“ a označuje božstvo vysokej hodnoty a dôležitosti. Predpona *dai* 大 znamená veľký, prenesene ale tiež významný, vynikajúci. Prívlastky *daimjódžin* by sme preto mohli preložiť ako „Veľké žiariace božstvo“. Na maľbe je božstvo Sumijoši vyobrazené ako starý muž s bielymi vlasmi a bradou, ktorý má na hlave voľne položenú, ornamentmi zdobenú prikrývku. Oblečený je v róbe s dlhým rukávom a širokým golierom. Jeho odev nepôsobí japonsky, výrazne dlhé rukávy na kabáte a široký, previsnutý golier sú poväčšinou znakmi čínskeho odievania.⁴⁷ Na druhej strane je jeho kabát zdobený okrúhlymi medailónmi, čo môžeme považovať za typicky japonské ozdoby, ktoré sa svojím tvarom a charakterom veľmi podobajú na japonské rodové erby tzv. *kamon* 家紋. Široké okraje na odeve tiež naznačujú podobnosť s japonským dvorským odevom. Topánky čiernej a červenej farby, ktoré má božstvo Sumijoši na nohách, sú zahnuté smerom nahor, čo je naopak element v japonskom odievaní viac než neobvyklý. Ako odev božstva Sumijoši, tak aj jeho obuv boli v kontexte japonského dvorského odievania atypické. Z maľby je zároveň však jasné, že božstvo Sumijoši je starý muž – presne tak, ako to prezentovalo orákulum.

Božstvo Kasuga *daimjódžin* má, rovnako ako Sumijoši *daimjódžin*, na nohách topánky nezvyčajného tvaru, ktorých špička smeruje nahor. Na druhej strane je ale Kasuga *daimjódžin* na rozdiel od božstva Sumijoši oblečené jednoduchšie a skromnejšie. Má na sebe iba jednu róbu nevýraznej hnedej farby, cez ktorú má prehodený plášť. Rukávy róby sú rovnako dlhé a na koncoch nazberané, rovnako ako rukávy na kabáte božstva Sumijoši. Jeho prostý odev môže naznačovať príslušnosť k mníšskemu rádu alebo aspoň pobožného laika.⁴⁸ Tento predpoklad ale na druhej strane popierajú jeho zdobené topánky, neoholená brada a dlhé vlasy – znaky, ktorými božstvo už od pohľadu pripomína skôr laika než mnícha. Jeho dlhá čierna brada jasne naznačuje cudzokrajný pôvod. O jeho účese, v ktorom má vlasy spletené do trojitého uzla, sám Mjoe píše: „*Vlasy na jeho hlave symbolizujú troch buddhov a jeho šaty vykazujú znaky svätého muža.*“⁴⁹ Na božstve Kasuga sú azda najzvláštniešie jeho modré oči, ktoré majú jednoznačne poukazovať na jeho cudzokrajný pôvod. Spolu s dlhou bradou sú jeho modré oči výraznými znameniami, ktoré pripomínajú, že Kasuga *daimjódžin* nemá korene v Japonsku. Ako nám opäť pripomína Karen Brock, modré oči sú jedným z 32 charakteristických znakov Buddhu,⁵⁰

47) WINKELHÖFFEROVÁ, Vlasta, 1999.

48) BROCK, Karen, 2001, s. 74.

49) BROCK, Karen, 2001, s. 74.

50) BROCK, Karen, 2001, s. 78.

maľba božstva Kasuga má preto pripomínať jeho identitu s Buddhom Šákjamunim, ako to v orákulu Mjóemu samo ohlasovalo. Pri príležitosti druhej veštby božstvo Mjóemu pripomínalo, že nie je potrebné vydávať sa na dlhú a strastiplnú cestu, pretože ono je stelesnením Šákjamuniho v tejto zemi, v Japonsku, a vyzývalo Mjóeho, aby ho uctieval ako samotného Buddhu.

V kontexte zobrazovania božstiev Kasuga a Sumijoši nás bude zaujímať niekoľko podrobností, nakoľko iné už našli svojho adresáta. Práca Karen Brock sa podrobne venuje jednotlivým črtám oboch postáv a detailne rozoberá ich súvislosti v dobovom japonskom umeleckom prostredí⁵¹ a Robert Morrell významne obohatil prekladovú literatúru o úryvky z Mjóeho diel.⁵² Pre túto prácu je zásadná najmä otázka zjavenia sa oboch šintó božstiev, ktorých veštba predurčila k zvečneniu v chráme Kózandži. Čo podnietilo Mjóeho, prípadne jeho žiaka a nasledovníka Kikaia, aby sa rozhodli pre zobrazenie práve týchto dvoch božstiev? Prečo sa božstvo Kasuga, ktoré bolo rodovým božstvom starého aristokratického rodu Fudžiwara, zjavilo Mjóemu z rodu Juasa? Kde sa vzalo božstvo Sumijoši, ktoré je od dávnych vekov ochranným božstvom rybárov a námorníkov? Prečo sa Mjóemu vôbec zjavuje Sumijoši, keď jeho hlavná svätyňa sa nachádza v dnešnej Ósake, ktorá je relatívne vzdialená od oblasti Kii a hlavného mesta, kde Mjóe pôsobil? A nakoniec nás bude zaujímať otázka šintó–buddhistického synkretizmu – prečo si Mjóe nenechal miesto božstva Kasuga vyhotoviť napríklad obraz samotného Šákjamuniho, na podobizeň ktorého existovalo v Japonsku v 13. storočí bezpočet predlôh? Kľúčovým problémom je tiež úmysel buddhistického mnícha Mjóeho nechať vyhotoviť vyobrazenie šintó božstiev kami, teda primárne neantropomorfných božstiev, aby ich mohol uctievať v buddhistickom chráme. Na pohľad sa tieto otázky môžu javiť ako paradox alebo dogmatický rozpor. S tým sa však, ako uvidíme, Mjóe vyrovnal po svojom.

Božstvo Kasuga, ako sme už spomínali, je hlavným rodovým božstvom mocného šľachtického rodu Fudžiwara, ktorého hlavná svätyňa Kasuga taiša sa nachádza v tesnej blízkosti chrámu Tódaidži v Nare a bola odvekým kultovým centrom rodu. Karen Brock presadzuje teóriu, že zjavenia božstva Kasuga boli podložené politickým dianím v krajine v dobách sociálnych nepokojov súvisujúcich s nestabilitou systému. Božstvo Kasuga dávalo svojimi veštbami Mjóemu a celému rodu nádej v spojenectvo so silným rodom Fudžiwara, ktoré mohlo byť síce považované za nečakané, ale ako také ospravedlnené práve prostredníctvom „nadprirodzeného zásahu“.⁵³ Politická a spoločenská nestabilita sa odrazila aj na Tanabeho interpretácii, ktorý sa vracia k Mjóeho každoročným pripomienkovým rituálom hierofanie božstva. Ceremonie prvého výročia od zjavenia božstva sa účastnila aj Munemicuho manželka, ktorá mala zvláštne pranie

51) BROCK, Karen, 2001.

52) MORRELL, Robert, 1987.

53) BROCK, Karen, 2001, s. 69.

vykonania modlitby za celú skupinu. Keď sa Mjóe opýtal, či to opäť jej prostredníctvom prehovorilo božstvo Kasuga, odvetila: „*Je to moje pranie, nie Veľkého žiariaceho božstva. Ale daimjódžin určite takto uvažuje.*“⁵⁴ Tanabeho záver je, že „*božstvo Kasuga sa stalo rodovým božstvom, s ktorým počítali pri usmerňovaní v neistotách.*“⁵⁵ Spojitosť medzi božstvom Kasuga a rodom Juasa, i keď možno novovybudovaná, teda nebola poprená v ani jednom z vyššie uvedených príkladov, práve naopak. V oboch prípadoch sme videli vybudovanie vzťahu medzi božstvom Kasuga a rodom Juasa, ktoré sa malo udiť na základe zjavení a veštíeb tak, aby sa Kasuga stalo ochranným rodovým božstvom rodu Juasa. Následná otázka v tejto súvislosti znie, čo ak sa nejednalo o novonastolený vzťah, ale o nadviazanie vzťahu, ktorý možno v minulosti existoval?

Ako už bolo uvedené, spojenosť medzi Mjóeho rodom Juasa a rodom Fudžiwaru nie je spoľahlivá, napriek tomu si dovoľím teoretickú špekuláciu. Za predpokladu, že Juasa Munešige skutočne je potomkom Fudžiwaru Hidesatoa, tak hierofania hlavného božstva tohto rodu by nebola nijak prekvapivá, naopak by to bolo priamočiarym potvrdením spojenia medzi rodovým božstvom a jeho príslušníkmi, naplnením predpokladu, že ochranné božstvo celého rodu sa zjaví v čase nutnosti. Veštby božstva Kasuga prichádzali pre Mjóeho v prírodných chvíľach, kedy mohol pociťovať neistotu nad svojím plánovaným odchodom a cieľom veštíeb malo byť odobrenie alebo zamietnutie jeho úmyslov. Zároveň, napriek zamietnutiu Mjóeho cesty mu božstvo Kasuga aj naďalej predurčilo šťastný osud v podobe rôznych výhod, ktoré boli vymenované vyššie, a tak sa plne zhostilo úlohy ochranného rodového božstva. Vidina strastiplnej cesty do Indie za účelom návštevy miest z dávnej minulosti sa musela v protiklade k toľkému množstvu výhod sľubovaných božstvom Kasuga doslova rozplynúť.

Podme sa pýtať ďalej: aké boli dôvody pre prítomnosť božstva Sumijoši? Sumijoši je božstvom rybárov a moreplavcov, ktorého svätyňa pri morskom pobreží v Ósake má dlhú históriu. Brock tvrdí, že svätyňa Sumijoši, ktorá stála na pútnej ceste do oblasti Kumano v provincii Izumi, bola taktiež na ceste medzi Mjóeho destináciami v provincii Kii a hlavným mestom, kam často dochádzal.⁵⁶ Aj to mohol byť dôvod, prečo sa Sumijoši spoločne s božstvom Kasuga objavuje ako Mjóeho ochranné božstvo. Ďalší dôvod pre Sumijošiho prítomnosť na maľbe je v súvislosti s postavou Mjóeho jednoznačnejší, než by sa na prvý pohľad mohlo zdať, keďže Sumijoši je zároveň božstvom básnikov. Mjóe, ako už bolo spomenuté, bol tiež uznávaným básnikom. Básne boli preň natoľko dôležitým a plnohodnotým významovým a vyjadrovacím prostriedkom, že jeho záznamy z roku 1209 sú celé vo veršoch.⁵⁷ Existuje však ešte predpoklad, že vzhľadom na svoju zamýšľanú

54) TANABE, George, 1992, s. 69.

55) TANABE, George, 1992, s. 69.

56) BROCK, Karen, 2001, s. 58.

57) TANABE, George, 1992, s. 76.

zámorskú cestu do Indie sa Mjóe obracal k božstvu Sumijoši o ochranu a pomoc na mori v prípade, že by sa jedného dňa vydal na svoju púť po stopách Buddha.⁵⁸

Náboženský synkretizmus v praxi

Vyobrazenia božstiev Kasuga a Sumijoši boli vyhotovené, aby Mjóemu pripomínali rozhodujúcu udalosť v jeho živote mnícha. Zobrazenia slúžili Mjóemu ako hlavné objekty uctievania *honzon* a ich úloha v Mjóeho živote bola natoľko významná, že jeho zámerom bolo nechať vybudovať zvláštny chrám, v ktorom by obrazy božstiev Kasuga a Sumijoši mohli byť uctievané ako prejavy komunikácie božstiev a dôkazy ich priazne. Mjóe sa sám v modlitbe zaväzuje: „*Týmto žiadam o prispievanie z desiatich smerov, a o požehnanie od bohatých a chudobných, vysokých aj nízkych, aby som mohol nájsť miesto v horách oblasti Arita v provincii Kii, kde založím chrámový komplex a postavím halu klenotov pre dve veľké božstvá Kasuga a Sumijoši. Tam vystavím ich obrazy.*“⁵⁹ Mjóeho cieľom bolo teda postaviť chrám, v ktorom by umiestnil obrazy božstiev Kasuga a Sumijoši, aby im mohol vzdávať úctu, a tým sa mal stať chrám Kózándži.

Na tomto mieste prichádzame k avizovanému zdanlivému konfliktu medzi šintó a buddhizmom, resp. ich jednotlivými prejavmi uctievania božstiev. Kami sú zosobnením prírodných síl, ktoré v pôvodnom, najstaršom šintó nemali tradíciu byť zobrazované. Kami neboli v svätyniach prezentované ako sochy alebo obrazy, ale iba vo svojej symbolickej forme, ktorá mala pripomínať prítomnosť božstva. Naopak „sochy buddhov“ *bucuzó* 仏像 boli bežne rozšírené od doby uvedenia buddhizmu ako jeho podstatná a neoddeliteľná súčasť, ktorá mala veriaciom slúžiť ako konkrétny, hmatateľný dôkaz prítomnosti a milosti buddhu. Buddhizmus postupne ovplyvnil šintó aj v oblasti umenia, keď sa reprezentácie kami, sprvu zobrazované výlučne v neantropomorfnnej forme, pod vplyvom buddhizmu v náväznosti na buddhistické sochy, obrazy a symboly vyvinuli v antropomorfné formy. Tieto sa potom, podľa vzoru buddhistických sôch *bucuzó* nazývali „sochy kami“ *šinzó* 神像 alebo ich obrazy, ako dosvedčujú maľby adresované v tejto práci. Pohnútky za rozhodnutím nechať stelesniť božstvo Kasuga nám opäť vysvetľuje sám Mjóe, keď hovorí: „*Kedže si otvorene zostúpilo poctiť ma svojou veštbou a predať mi svoje inštrukcie, budem ich odteraz len nasledovať. Nakreslím tvoj obraz a budem ho uctievať ako náhradu po tvojom odchode. Povesím ho ako honzon počas zhromaždení mníchov.*“⁶⁰ Na základe týchto slov sa dozvedáme, že Mjóeho zámerom je vzdať hold božstvu Kasuga, ktoré sa mu zjavilo, aby ho spolu s božstvom Sumijoši ochraňovalo a viedlo. Mjóeho snaha po jeho „stretnutí“ s božstvom Kasuga bola teda trojaká: v prvom rade sa zaviazal, že nechá vyhotoviť ich

58) BROCK, Karen, 2001, s. 71.

59) BROCK, Karen, 2001, s. 55.

60) BROCK, Karen, 2011, s. 66.

obrazy, ktoré budú slúžiť nielen pre neho samotného ako pripomienky udalosti, ktorá zásadne ovplyvnila jeho život. Súčasne s týmto záväzkom Mjóe tiež sľubuje, že maľby oboch božstiev, ktoré nechá vyhotoviť, bude uctievať nielen on, ale aj celé zdromaždenie mníchov, pred ktorými ich vystaví ako hlavné objekty uctievania. A v poslednom rade pripomína, že nechá vybudovať chrám, v ktorom budú tieto vyobrazenia uctievať aj laici.

Bližšiu spojitosť medzi Mjóeho túžbou cestovať do Indie za pôvodným Buddhovým učením v snahe priblížiť sa pravej dharme a Šákjamunimu nám objasňuje jeho žiak Kikai, keď hovorí: „*Náš učiteľ [Mjóe] Šónin túžil po zbližení sa s Buddhom tathágatom. Dobré skutky z jeho predošlých životov boli uznané v prítomnosti. Šákjamuni sa preto zjavil a otvorene zostúpil ako Žiariace božstvo.*“⁶¹ Pri čítaní týchto niekoľko riadkov od Mjóeho žiaka si však uvedomíme, že Kikai spomína ešte niekoľko zásadných súvislostí. Z jeho slov vyplýva, že Mjóe bol za svoje skutky vykonané v minulých životoch odmenený tým, že sa vo svojom súčasnom živote ocitol pod ochranou božstva Kasuga. Zároveň nebolo božstvo Kasuga nikým iným, než stelesnením historického Buddhu Šákjamuniho. Povedané slovami teórie *hondži suidžaku* sa pôvodne japonské šintó božstvo Kasuga stalo manifestáciou *suidžaku* buddhistického božstva, ktoré bolo jeho skutočnou prirodzenosťou *hondži*. V tomto konkrétnom prípade bolo božstvo Kasuga manifestáciou samotného Buddhu Šákjamuniho.

Ako bolo spomínané v úvode, počiatky kombinovaného uctievania kami a buddhov v podobe fenoménu *hondži suidžaku* datujeme do polovice obdobia Heian (794–1185). O tomto období však tiež vieme, že vtedy existoval „*konflikt v tom, čo bolo [považované za] správne správanie voči kami a buddhom*“.⁶² Mojm predpokladom v závislosti od tohto tvrdenia je, že „správne správanie“ a vhodné spôsoby uctievania kami ešte neboli plne etablované. Z daného popisu situácie môžeme len ťažko hovoriť o tom, aké *jednotné* uctievanie kami bolo zaužívané a k čomu bola mníšska obec v tejto veci vedená centrálnou mocou, v rukách ktorej bol prípadný rozkol určitým spôsobom kodifikovaný ako jediná správna forma uctievania kami. Návážne na takéto nejasnosti v praktickom uctevaní kami v duchu buddhistickej tradície je preto možné predpokladať istú dobovú toleranciu v prelínaní oboch prístupov. Preto môžeme tvrdiť, že uctievanie kami spôsobom, ktorý bol doposiaľ vyhradený buddhistickým božstvám, bolo za týchto okolností akceptovateľné. V tejto konkrétnej situácii sa zdá, že Mjóeho životný cieľ – návšteva miest v Indii, kde pôsobil historický Buddha – bol po niekoľkých „stretnutiach“ s božstvami Kasuga a Sumijoši zmarený a ostal nenaplnený. Obe božstvá však v konečnom dôsledku neboli nositeľmi neblahých správ, ale naopak sa prostredníctvom Mjóeho snov a najmä vďaka svedectvu od jeho žiaka Kikaia javia ako nanajvyš láskavé a milosrdné, pretože uznali Mjóeho skutky z minulých životov, sľúbili mu naplnenie

61) BROCK, Karen, 2011, s. 65.

62) TYLER, Susan, 1989, s. 243.

a úspechy v tomto živote a dopriali mu svoju ochranu. V tomto prípade je teda možné chápať ako prirodzené, že si Mjóe nechal vyhotoviť maľby božstiev, ktoré neboli nikdy predtým vyobrazené, pretože *pre neho* samotného boli stelesnením značne osobného a dôležitého odkazu. Rovnako pochopiteľná sa v tomto svetle môže javiť aj skutočnosť, že sa Mjóe rozhodol ustanoviť tieto šinto božstvá za hlavné objekty uctievania na pôde buddhistického kláštora Kózandži. Fakt, že spôsoby uctievania kami ako manifestácií buddhistických božstiev neboli jednotne ustanovené, umožnil Mjóemu vytvoriť nielen vlastné vyobrazenie božstiev Kasuga a Sumijoši, ale zároveň aj povýšiť tieto obrazy na hlavné objekty uctievania.

Na osvetlenie širších buddhistických súvislostí v prípade spomínaných malieb si vezmem na pomoc text Bernarda Faureho, v ktorom tvrdí, že buddhistické vyobrazenia „*sú, určitým spôsobom, živé, a nie prosté mŕtve zobrazenia, ... ktoré sú doslova oživené prítomnosťou v nich samých*“.⁶³ Aplikovaním týchto slov na dobový kontext, ktorý je mimochodom Faureho východiskom, by sme mohli vyvodiť, že odkaz oboch božstiev bol pre Mjóeho nielen stelesnením zásadného obratu v jeho živote, ale vo svojej zhmotnenej verzii mal ostať stále živý. Rovnako, ako mali obe božstvá byť – a ostať – oživené prostredníctvom ich vyobrazenia. V práci sme sa dozvedeli, že božstvo Kasuga malo stelesňovať Buddhu Šákjamuniho – rovnaký zámer potvrdzuje opäť Faure, keď tvrdí, že „*úcta smeruje k pôvodnému zdroju... obraz a zdroj nemajú byť zamieňané*“.⁶⁴ Obraz božstva Kasuga by tak pre Mjóeho nebol ničím iným, než pripomienkou historického Buddhu, ktorého Mjóe mnohokrát spomínal ako svojho ochrancu a otca. Božstvo Kasuga bolo formou, prejavom Šákjamuniho, presne v súlade s teóriou *hondži suidžaku*, že kami sú stelesnením buddhistických božstiev. V poslednom prípade využitia textu Bernarda Faureho sa dostávame k uctievaniu oboch šinto božstiev ako hlavných posvätných predmetov *honzon* v buddhistickom chráme, ktoré si inými slovami môžeme vysvetliť tak, že maľby boli prostriedkom, ktorý „*utvoril priestor v posvätných budovách*“⁶⁵ chrámu Kózandži. Mjóe tak v hlavnej sieni chrámu nechal vystaviť maľby šinto božstiev, živé upomienky na hierofaniu božstva Kasuga, ktoré bolo miestnym prejavom a stelesnením historického Buddhu. Táto maľba bola preto nielen zobrazením Buddhovej inkarnácie v japonskom prostredí, ale aj spôsobom, ktorý mal pre chrám Kózandži posväcujúci charakter, pretože sa podieľal na vytváraní priestoru spojeného s uctievaním Buddhu Šákjamuniho.

Keď sa však vrátime k tejto práci a okolnostiam v nej spomenutých, uvedomíme si, že aj iné udalosti v Mjóeho životnom osude pred hierofaniou božstva Kasuga nám dokazujú, že „náboženská afiliácia“ k šinto alebo buddhizmu nebola v Mjóeho čase tak

63) FAURE, Bernard, 1998, s. 768–770.

64) FAURE, Bernard, 1998, s. 783.

65) FAURE, Bernard, 1998, s. 778.

rozhodujúca, ako by sa nám na prvý pohľad mohlo zdať. Čitateľ si pripomenie Mjóeho sen o božstve Hačiman, ktoré mu skrížilo cestu vo forme obrovského hada a zabránilo mu tak odísť z chrámu, ktorý mienil v tom čase opustiť. Mjóe aj toto varovanie vzal doslova a rovnako ako v prípade cesty do Indie a hierofanie božstva Kasuga aj tentokrát upustil od svojho predchádzajúceho zámeru. Ani jeho snová realita nerobila rozdiely medzi „rádovou príslušnosťou“ božstiev bez ohľadu na to, či sa jednalo o šintó alebo buddhistické božstvo. S touto poznámkou súvisí aj skutočnosť o premenlivej povahe šintó božstiev. Za predpokladu, že kami mali súčasne láskavú aj hnevливú povahu, ako tomu bolo v prípade božského súrodeneckého páru Amaterasu a Susanooa, je len prirodzené, že aj Kasuga a Sumijoši mohli mať rôzne povahy a prejavy. Prečo by za týchto okolností nebolo prípustné, aby sa zjavovali ako mladé ženy alebo starí muži? Z pohľadu skúseností stredovekého mnícha sa rozličné formy zjavenia božstva Kasuga od seba nelíšili, neprotirečili si, pretože mohli byť prejavom jednej podstaty. Avšak nielen skúsenosti s tradíciou šintó mali vplyv na zjavenia božstiev Kasuga. Spomenieme si tiež, ako Mjóe velebil prírodu okolo seba, ktorá v jeho očiach bola stelesnením, prejavom skutočnosti zapísanej v Avatansaka sūtre. Všetky javy prírody boli pre neho vyjadrením jediného buddhovského univerza a jeho prepojením so svetom ľudí tak, ako to popisovali hlavné texty škôl Šingon a Kegon, ktorých štúdiu sa venoval po celý svoj život. Nič z toho, čomu Mjóe veril a vyznával, nestálo v protiklade k jeho krokom v prípade zobrazenia a následného uctievania šintó božstiev v buddhistickom chráme.

Záver

Z perspektívy šintó nám teória *hondži suidžaku* dokladá historicky reprodukováný pohľad na situáciu, v ktorej šintó božstvá kami tvorili neoddeliteľnú súčasť buddhizmu v Japonsku. Napriek Mjóeho statusu mnícha vysväteného v tradícii školy Kegon, ktorého celoživotným cieľom bolo obrozenie tejto školy a navrátenie jeho niekdajšej slávy, mu jeho rola buddhistického mnícha nezabránila v tom, aby si za hlavné objekty uctievania zvolil božstvá šintó panteónu. Ako bol uvedené, božstvo Kasuga sa v duchu teórie *hondži suidžaku* mohlo Mjóemu zjaviť zároveň ako žena aj starý muž, a súčasne mohli obe tieto jeho podoby byť manifestáciou Buddhu Šákjamuniho. V kontexte japonského rane stredovekého náboženstva, ktoré nevytyčovalo hranice medzi príslušnosťou k šintó alebo buddhizmu, to bolo nielen akceptovateľné, ale dokonca praktizované. Pojem šintó-buddhistického synkretizmu, *šinbucu šúgó*, reflektuje v teoretickej rovine prax prisudzovania buddhistických podob šintó božstvám.

Bibliografia:

- BOCKING, Brian (1997): *A Popular Dictionary of Shintō*. Richmond: Curzon.
- BOWRING, Richard (2008): *The Religious Traditions of Japan, 500–1600*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BROCK, Karen L. (2001): "My Reflection Should Be Your Keepsake": Myōe's Vision of the Kasuga Deity, in: SHARF, Robert a SHARF HORTON, Elizabeth, ed., *Living Images: Japanese Buddhist Icons in Context*, s. 49–113. Stanford: Stanford University Press.
- COLLCUTT, Martin – JANSEN, Marius – KUMAKURA, Hisao (1997): *Svět Japonska, kulturní atlas*. Praha: Knižný klub.
- EARHART, Byron (1998): *Náboženství Japonska: Mnoho tradic na jedné svaté cestě*. Praha: Prostor.
- FAURE, Bernard (1998): The Buddhist Icon and the Modern Gaze. *Critical Inquiry* 24 (3): 768–843.
- GRAPARD, Alan P. (1992): *The Protocol of the Gods: A Study of the Kasuga Cult in Japanese History*. Berkeley, Los Angeles, Oxford: University of California Press.
- KEOWN, Damien (2004): *Oxford Dictionary of Buddhism*. Oxford: Oxford University Press.
- KRUPA, Viktor (1979): *Kodžiki: Japonské mýty*. Bratislava: Tatran.
- KURODA, Toshio (1981): Shintō in the History of Japanese Religion. *Journal of Japanese Studies* 7 (1): 1–21.
- LOPEZ, Donald (2003) *Příběh buddhismu: Průvodce dějinami buddhismu a jeho učením*. Brno: Barrister & Principal.
- MATSUMAE, Takeshi (1993) Early Kami Worship, in: BROWN, Delmer, ed., *The Cambridge History of Japan, Vol. 1: Ancient Japan*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MORRELL, Robert E. (1987): *Early Kamakura Buddhism: A Minority Report*. Berkeley: Asian Humanities Press.
- NAKAMURA MOTOMACHI, Kyōko (1996): *Miraculous Stories from the Japanese Buddhist Tradition: The Nihon Ryōiki of the Monk Kyōkai*. London: Routledge.
- OUWENHAND, Cornelius (1959): Some Notes on the Japanese God Susa-no-o. *Monumenta Nipponica* 14/3–4: 384–407.
- TANABE, George Jr. (1992) *Myōe the dreamkeeper: fantasy and knowledge in early Kamakura Buddhism*. Cambridge: Council on East Asian Studies, Harvard University.
- TYLER, Susan (1989): Honji suijaku faith. *Japanese Journal of Religious Studies* 16/2–3: 227–250.
- Mistr UISANG, preložila Ivana Gruberová, (2009) *Mapa říše skutečnosti dle Avatansaka sūtry*. Praha: DharmaGaia.
- WINKELHÖFEROVÁ, Vlasta (2008): *Slovník japonské literatury*. Praha: Libri.
- WINKELHÖFEROVÁ, Vlasta (1999) *Dějiny odívání: Japonsko*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny.

Internetové zdroje:

http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:Rr8PguDS7J8J:www2.harimaya.com/sengoku/html/yuasa_tan.html+%E8%97%A4%E5%8E%9F%E5%8C%97%E5%AE%B6%E3%80%80%E6%B9%AF%E6%B5%85&cd=1&hl=cs&ct=clnk&gl=jp
nahliadnuté dňa 16. 11. 2011

http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:VhWUhAq5ZlSJ:www2.harimaya.com/sengoku/html/yuasa_k.html+%E8%97%A4%E5%8E%9F%E5%8C%97%E5%AE%B6%E3%80%80%E6%B9%AF%E6%B5%85&cd=2&hl=cs&ct=clnk&gl=jp
nahliadnuté dňa 16. 11. 2011

http://www.kosanji.com/national_treasure.html
nahliadnuté dňa 16. 11. 2011

Pavel Sitek

K terminologii imigračních otázek ve Francii

Abstract

Following text deals with definitions of key expressions in the field of immigration questions in the French context. The emphasis is put on citizenship, integration of immigrants to the French society and national identity in the French historical context. We try also to divide a perception of this terminology in the eye of the political elites, researches and in the everyday life.

Key words: France, immigration, terminology, citizenship, integration, national identity
Klíčová slova: Francie, imigrace, terminologie, státní občanství, integrace, národní identita

1. ÚVOD

Ve francouzském veřejném prostoru se v různých veřejných diskurzech o imigraci používají každodenně slova, jejichž obsahy a významové hranice jsou dosti nejasné. Tato nejasnost je patrná nejen v promluvách a textech veřejně činných jedinců (například politiků, novinářů, intelektuálů), ale i u některých vědců. V českém společensko-vědním prostředí pak logicky dochází k jejich nepřesnému přejímání. Mezi pojmy, o kterých je zde řeč, lze zařadit například slova imigrant (*l'immigré*), cizinec (*l'étranger*), státní občanství (*la nationalité*), občanství (*la citoyenneté*) nebo národní identita (*l'identité nationale*)

či integrace (*l'intégration*)¹. Je patrné, že jde o pojmy, kterým se v rámci imigračních otázek nelze vyhnout.

V českém společensko-vědním prostředí je imigračním otázkám ve Francii věnováno velice málo prostoru. Pokud už nějaké práce nacházíme, jsou často poznamenány obrazem tohoto fenoménu, který je konstruován ve veřejném prostoru a který podléhá zájmům určitých skupin, které šíří určité diskursy. Tato skutečnost ve velké míře znemožňuje pochopení fenoménu, o kterém je zde řeč, neboť existující vědění je značně poznamenáno rozdílností mezi dominujícím obrazem reality a každodenní empirickou realitou², což se samozřejmě odráží i ve významech jednotlivých pojmů. Z tohoto důvodu je nutné nabídnout určitou reflexi vybraných, velmi často používaných pojmů, a to v historické perspektivě jejich významů a při zhodnocení terénní zkušenosti autora³.

Předkládaný článek z velké většiny nevychází z analýzy primárních zdrojů. Jde spíše o syntézu zhodnocující poznatky různých autorů, které dosud nebyly v českém sociálně-vědním prostředí reflektovány či uceleně uspořádány. To však neznamená, že text nepřináší poznatky založené na práci s prameny „z první ruky“.

Dále je důležité upozornit, že v rámci tohoto textu by jistě bylo velice naivní předpokládat, že je možné podat vyčerpávající přehled všech důležitých pojmů, či nabídnout detailní vhled do problematiky, která je spjata s každým z dále rozebíraných termínů. K ilustraci problematičnosti terminologie tak bylo vybráno pouze několik pojmů a stručně charakterizován kontext jejich vývoje i jejich současného používání. V závislosti na tomto přístupu je text strukturován okolo jednotlivých termínů. Tato struktura může působit neobratně, nicméně pro potřeby cíle tohoto článku, tedy vysvětlit vybrané problematické termíny, se jeví jako vhodná.

1.1. Metodologické zásady - tři problematické body a „sociohistorie“

Při řešení otázek spojených s imigrací je nutné brát v úvahu velké množství faktorů ovlivňující tuto problematiku. Jinými slovy: celkový kontext. Jednu ze zásadních domén tohoto kontextu představuje i jazyk, respektive slova, která mohou být předmětem

1) Francouzská podstatná jména budou v tomto textu při jejich prvním použití označena kurzívou a uváděna se členem. Při dalším použití již nikoli. *Le* je člen označující podstatné jméno mužského rodu, *la* ženského rodu. Tento rod bude při překladu podstatných jmen zachován. To znamená, že například slovo *la nationalité* je ženského rodu, a proto bude věta, kde toto slovo bude použito, znít takto: „*Nationalité* byla nabývána od roku 1889 (...)“.

2) Více viz. (SITEK, Pavel 2008a,b)

3) Slovní spojení „*terénní zkušenost*“ znamená zkušenost autora z různých a různých dlouhých pobytů ve Francii. Ať již byly zaměřeny na studium literatury, realizaci rozhovorů s respondenty či na jiné aktivity.

zkoumání, a zároveň, a snad především, důležitým prostředkem pro popis reality. V tomto případě je nutné rozlišit, zda vědec může poznávat realitu prostřednictvím mateřského jazyka nebo jazyka cizího. Podívejme se nejprve na situaci, kdy se některý z vědců zabývá imigrační problematikou v rámci své vlastní kultury za použití mateřského jazyka. Domnívám se, že v tomto případě je vědec částečně zvýhodněn, neboť by za normálních okolností neměl být vystaven riziku špatného překladu některých výrazů, který by mohl způsobit i následnou mylnou interpretaci. Ve druhém případě, kdy vědec zkoumá imigraci v rámci jiné kultury než té vlastní, zmiňované riziko narůstá, protože je nucen poznávat realitu prostřednictvím cizího jazyka. Tím pádem je vystaven většímu riziku různých omylů, které mohou pozměnit smysl překládaného textu či promluvy. V závislosti na mých zjištěních lze zmiňovaná rizika shrnout do následujících tří bodů.

Za prvé by vědec měl mít na paměti, že podobně znějící slova mohou mít zcela odlišný význam. Jako příklad můžeme uvést skutečnost, že Francie je v širším pojetí, mimo jiné, zapsána také jako zem, kde lidé často vycházejí do ulic a demonstrují. Avšak slovo *la démonstration* je nutné přeložit jako důkaz, ukázka nebo také výklad. Nikoli tedy jako *demonstrace*, ve smyslu určitého protestu. To je nutné přeložit jako *la manifestation*. Pro sloveso demonstrovat, ve smyslu protestovat, je pak nutné použít sloveso *manifester*.

Druhý bod úzce souvisí s bodem prvním a mohl by být nazván „slovníkovou pastí“. V zásadě jde hlavně o nutnost při překladu vždy pečlivě ověřovat, zda jednotlivá přeložená slova, jejichž významy vědec našel ve slovníku, odpovídají celkovému kontextu. Toto hledání ekvivalentů mezi českým a francouzským kontextem je v některých případech náročné. Podle mých zjištění čeští studenti chybují při práci se slovníkem například u slov jako *pošta* ve smyslu instituce či budova, kde se pošta nachází (*la poste*) nebo pošta ve smyslu dopisů (*le courrier*). Nebo dále ve slově *řídít* ve smyslu být řídícím pracovníkem (*diriger*) nebo řídit vůz (*conduire*). Podobných příkladů existuje samozřejmě celá řada. Zmiňované paralely, v závislosti na odlišeném a specifickém historickém vývoji, totiž ani nemusí existovat.

Třetí bod představuje význam či významy slova, které jsou pro rodilého mluvčího zřejmé, avšak cizinec je nemusí vždy znát, rozeznat či vnímat. Pro tento třetí bod můžeme jako příklad uvést slova *nationalité* a *citoyenneté*, která jsou také analyzována v tomto článku.

Vedle výše zmiňovaných tří bodů bude vymezování jednotlivých pojmů dále opřeno především o vědecké závěry francouzského historika Gérarda Noiriel. Ten ve svých publikacích rozvádí koncept takzvané „sociohistorie“ (*la socio-histoire*). Jak už napovídá název, „sociohistorie“ kombinuje základní principy dvou společensko-vědních disciplín: sociologie a historie. Vědecké postupy tohoto společenskovědního proudu jsou postaveny na základech, které utváří některé myšlenky Maxe Webera, Emila Durkheima, nebo dále Marca Blocha, Norberta Eliase či Pierra Bourdieu. (NOIRIEL, Gérard, 2006)

Práce G. Noiriela budou v tomto textu využity především z toho důvodu, že sociohistorie se jeví jako vhodný metodologický nástroj pro stanovení hranic mezi jednotlivými slovy a jejich významy v historické perspektivě. Mezi domény výzkumu sociohistorie Noirieli totiž, mimo jiné, řadí otázky jazyka. Ten hraje důležitou úlohu v sociohistorickém bádání v oblasti výzkumů diskursů a reprezentací v kontextu. Jedním z hlavních cílů je poukázat na proměny významů a užívání vybraných slov v průběhu času. (NOIRIEL, Gérard 1988, 2001, 2006, 2007a,b)

2. VYMEZENÍ POJMŮ

2.1 Kdo je imigrant, cizinec, Francouz, Alžírán a co je to „druhá generace“?

Cizinec nebo imigrant?

a) Historická perspektiva

Dle G. Noiriela význam slov cizinec a imigrant, tak jak je vnímán v současné době, ještě na konci 19. století neexistoval. První „moderní“ úprava slova **cizinec** přišla s Velkou francouzskou revolucí, nicméně definice cizince nebyla po dlouhou dobu přesně stanovena a význam tohoto slova byl dosti nejasný. Do počátku třetí republiky toto slovo označovalo jedince, který přišel odjinud a byl často spojován s prací. (NOIRIEL, Gérard, 1988, s. 71-78) Základní zlom pak pro Noiriela představuje třetí republika (1870-1940), která byla postupně budována na národním základě, čímž docházelo k upřesňování hranice mezi Francouzi a cizinci. V posledních dvou desetiletích 19. století se zároveň ve francouzském veřejném prostoru objevily specificky zabarvené reprezentace migrací vnímané jako problém. Tedy v době, kdy se území Francie plošně rozšířilo nejen národní vědomí, ale také vymezování cizinců vůči tomu, kdo byl považován nebo kdo se považoval za Francouze: „Imigrace se jako „problém“ objevila ve francouzských veřejných diskurzech mezi léty 1880-1900, tedy v době, kdy vstoupil do širšího povědomí rozdíl mezi cizincem a Francouzem.“ (NOIRIEL, Gérard, 2007b: 17) Do současné doby je tak pojem cizinec na právní úrovni protikladem ke slovům národní, francouzský či Francouz. Slovo **imigrant** se ještě kolem roku 1870 ve francouzském veřejném prostoru neobjevovalo. Navíc nebylo ani přítomno v žádném z textů, ať už jde o texty právní či vědecké. Poté, co se slovo imigrant začalo používat, bylo spojováno především s migracemi jedinců, kteří se usídlili na jiném území než tam, kde se narodili. Avšak na rozdíl od pojmu cizinec byl výraz imigrant mimo právní kategorie, neboť byl spojen s intelektuálním prostředím, které se ve druhé polovině 19. století začalo ve Francii institucionalizovat. Do běžného užívání přešlo slovo imigrant především ve druhé polovině 20. století. (NOIRIEL, Gérard, 1988, s. 71-78)

Z řečeného je patrné, že mezi oběma výrazy existoval sémantický i institucionální rozdíl, který se však postupně začal vytrácet, především pak ve druhé polovině 20. století. Na konci 80. let již tento rozdíl téměř neexistoval a docházelo k častému zaměňování obou kategorií, což potvrzují i závěry Benjamina Story a Lindy Amiri. Tito

autoři ve společném textu vyslovili názor, že se význam slova imigrant ve francouzském kontextu velmi těžko hledá a dodávají, že cizinec byl v nedávné době (především od 90. let 20. století) **zcela** „překřtěn“ na imigranta. (AMIRI, Linda a STORA, Benjamin, 2007, s. 158)

Na tomto místě je nutné položit následující otázku: *Co mělo vliv na splnutí významů obou slov?* G. Noiriel jako zásadní vliv na „zmatení“ významů považuje statistické kategorie užívané při sčítání lidu. Noiriel kritizuje statistické úřady za to, že vytvářejí různé kategorie vylučující jedince odjinud z celkového počtu obyvatel, tedy k vytváření hranice mezi „my a oni“. Navíc, jak podotýká, tyto kategorie mají tendenci často přecházet do každodenního používání. (NOIRIEL, Gérard, 1988: 79)

b) Současné významy

– užívání obou kategorií na úrovni „každodenního“ používání

V tuto chvíli by mělo být patrné, že ve francouzském kontextu několika posledních let mají slova cizinec a imigrant v každodenním používání téměř totožný význam a lze je považovat za synonyma. Připomeňme jen, že v současné době se ve francouzské společnosti slovo imigrant často kryje i s několika dalšími výrazy, jako například muslim, Arab, Alžířan, Francouz maghrebského původu či franko-maghrebinec. A tato slova mají, stejně jako výraz imigrant, taktéž negativní zabarvení, a to především v kontextu přibližně posledních 25 let. (SITEK, Pavel 2006, 2008a,b)

– úroveň administrativně-právní

Na úrovni francouzského práva jsou **cizinci** osoby, které nemají francouzské státní občanství, narodily se v zahraničí rodičům (cizincům) a žijí ve Francii. A dále mladí lidé do 18 let narození ve Francii, jejichž rodiče se narodili v zahraničí. (Definice přistěhovalce: <http://questions-contemporaines.histoire-immigration.fr>)

Podle administrativní definice *le Haut Conseil à l'Intégration* (Vysoká rada pro integraci) je **imigrantem** osoba narozená jako cizinec v zahraničí a bydlící ve Francii. (Definice přistěhovalce: <http://www.hci.gouv.fr>)

V souvislosti s administrativní definicí imigranta vyjadřuje Noiriel názor, že tato byla francouzskému veřejnému prostoru vnucena INEDem (*Institut National d'Études Démographiques*: Národní ústav pro demografický výzkum). Noiriel zároveň míní, že tato definice poukazuje na etnizaci veřejného náhledu na přistěhovalectví, neboť: „*jako hlavní kritérium už není využíváno státní občanství, ale místo narození. Více tedy dominuje původ než právní statut osob (...)*“. (NOIRIEL, Gérard, 2007b, s. 643) Také z těchto důvodů Noiriel nepoužívá slovo *l'immigré* ale *l'immigrant*, které by nemělo odkazovat na celkovou zmatenost způsobenou nevhodným a nepřesným používáním slova *immigré*.

Zatímco se cizinec může stát Francouzem a statut cizince mu je odebrán, imigrant zůstává imigrantem nezávisle na tom, zda získal či nezískal francouzské státní občanství a imigrantem tedy zůstává celý život. Z řečeného je patrné, že na administrativně-

právní úrovni se obě kategorie nemusejí nutně překrývat. (Definice přistěhovalce: <http://www.insee.fr>)

Závěrem k pojmům cizinec a imigrant můžeme konstatovat, že hranice mezi oběma slovy existovala. Avšak postupně, v závislosti na vývoji ve druhé polovině 20. století, se stále obtížněji hledá a v současnosti jde téměř o synonyma. Jisté je, že cizinec je právní kategorie a slovo imigrant bylo „zpopularizováno“ statistickými kategoriemi a později získalo i svou administrativní definici.

V závislosti na předcházejícím krátkém výkladu by tedy pojem cizinec měl být ve vědeckém výkladu věnovaném imigračním otázkám ve Francii používán především jako právní kategorie. Slovo imigrant, či český výraz přistěhovalce, pak v kontextech ostatních.

c) Konkrétní příklady

– „Alžířané“

Aby bylo možné definovat slovo Alžířan, vyjdeme z předcházejícího výkladu. Alžířan je z pohledu francouzského práva cizinec. Pokud opustí svou zem, ať již je důvod jakýkoli a usadí se ve Francii s tím, že zde chce žít, bude na něj ve velkém množství případů nahlíženo jako na přistěhovalce. V rámci administrativních postupů se pak samozřejmě po splnění nutných podmínek může stát Francouzem. Což však zároveň znamená, že také zůstává imigrantem. Jeho děti, které se narodí ve Francii, pak budou mít právo se také stát Francouzi, kteří jsou však často označováni, nebo sami sebe označují prostřednictvím jiných výrazů. Z toho vyplývá, že kategorie Alžířan označuje nově příchozí přistěhovalce, tedy cizince. Pro označení dětí těchto cizinců, by pak dle mého názoru mohlo být využíván emický náhled na realitu, neboť v případě, kdy děti přistěhovalců narozené ve Francii hovoří o sobě, nejčastěji používají kategorie jako Francouz, Francouz alžírského původu nebo také Arab, muslim, Maghrebinec či beur. Pokud ovšem k zařazení podobné kategorie dojde, měla by být řádně vyargumentována. Tedy, že jde o emickou perspektivu.

– pojem „druhá generace“

Pojem „*druhá generace*“ shledávám na základě terénní zkušenosti z francouzského předměstí jako velice problematický. Prvním důvodem je, že se vztahuje především na mladé lidi, kteří dospívali na přelomu 70. a 80. let. Rodiče tzv. „druhé generace“ byli přistěhovalci, nejčastěji ze severní Afriky, kteří přišli do Francie po 2. světové válce. Těto „druhé generaci“ se pak také narodily děti, které nabyly francouzské státní občanství, což znamená, že Francouzům se narodili Francouzi. Pro děti „druhé generace“ se však často používá pojem „*třetí generace*“.

Další důvod problematičnosti tohoto označení spočívá v tom, že příchody nových přistěhovalců stále pokračují a i těmto nově příchozím se na francouzském území rodí děti. Tedy „nové druhé generace“. Tyto skutečnosti jsou dalším důkazem existujícího

stereotypu, neboť pojem „druhá generace“ je označení pro děti narozené přistěhovalcům, kteří přišli do Francie v poválečném období ze severní Afriky, nejčastěji jako pozvaná pracovní síla. Z toho vyplývá, že pojem „druhá generace“ je dalším slovním spojením, které vytváří hranici mezi „my a oni“. Především „my“ Francouzi a „oni“ přistěhovalci. Na základě těchto skutečností se dle mého názoru tento pojem pro vědecký výklad jeví jako nevhodný.

– Francouz

Pokud tedy cizinec, jak bylo výše uvedeno, je jedinec, který nemá státní občanství, stojí v rámci logiky národního státu pojem Francouz v jeho opozici. Jinak řečeno: kdo není Francouz, je cizinec a naopak. Francouzem je tedy osoba, která má francouzské státní občanství, neboť Francouz je kategorie označující právní statut jedince v rámci francouzského práva. Přesněji toho, kdo disponuje francouzským státním občanstvím. Avšak zde se objevuje zásadní problém. Z předcházejících odstavců je patrné, že Francouzem může být i výše zmiňovaný imigrant. A slovo imigrant je v současné době ve velké většině kontextů synonymem ke slovu cizinec.

Zde je nutné upozornit na skutečnost, že dle mých zjištění z terénních výzkumů realizovaných ve Francii tento význam zcela neodpovídá každodenní realitě. Se slovem Francouz se totiž můžeme setkat na dvou základních úrovních. Na úrovni administrativně-právní, kde je Francouz každý jedinec, který má francouzské státní občanství a disponuje právy a povinnostmi. A za druhé na úrovni subjektivního náhledu na sebe sama a na ty druhé v každodenní žité realitě. Na úrovni subjektivního náhledu na realitu je možné rozlišit další dvě hlavní podskupiny. První je utvářena takzvanými „les Français de souche“. Toto spojení je možné přeložit jako „Francouzi s francouzskými kořeny“. Tedy občané Francouzské republiky, jejichž rodiny žijí na francouzském území po několik generací. Tato skupina je v běžné promluvě přistěhovalci či jejich potomky často nazývána les Cefrans (Francouzi) či Galové (les Gaulois) nebo Bílí (les Blancs). Druhá podskupina je pak tvořena Francouzi, kteří mají francouzské státní občanství, ale sami sebe za Francouze nepovažují. Nebo naopak považují anebo jsou, či nikoli za ně považováni druhými.

2.2 Význam slov *nationalité* a *citoyenneté*

Na začátku vyjděme z konstatování, že *nationalité* a *citoyenneté* jsou dvě různá slova s různými významy. Sémantické hranice obou pojmů lze částečně vydedukovat i z následující citace Gérarda Noiriela, který upozorňuje, že ve francouzském kontextu není možné zaměňovat slova *nationalité* a *citoyenneté*: „[Do francouzštiny] *Není možné překládat (...) citizenship* slovem *citoyenneté* neboť anglický termín odkazuje na dvě reality, které (...) byly ve francouzském právním kontextu pečlivě rozlišeny na konci 19. století: [tedy] *la nationalité* a *la citoyenneté*. Zaměňovat je, znamená nebrat v úvahu zásadní aspekty republikánské definice veřejného prostoru.“ (NOIRIEL, Gérard, 2001, s. 222)

Je patrné, že ve vztahu překladu v rámci francouzštiny a angličtiny existuje určitá problematičnost, která je ovšem příznačná i pro překlad obou pojmů z francouzštiny do češtiny. Jak tedy chápat francouzské pojmy **la nationalité**, často překládáno jako *národnost*, a **la citoyenneté-občanství**. V závislosti na terénní zkušenost z Francie mohu vedle výše uvedené citace nabídnout další tři zásadní body, které směřují náš výklad k osvětlení obou pojmů:

- prvním bodem je fakt, že chápání obou slov ve francouzském veřejném prostoru ztěžuje celkový kontext jejich vývoje.
- za druhé jsou tato slova ve francouzském veřejném prostoru velmi často užívána společně s historizující argumentací, která odkazuje na hodnoty a tradice Francouzské republiky.
- třetím bodem je jejich četný výskyt ve vědeckých textech věnovaných imigračním otázkám.

a) historická perspektiva

– Vývoj obsahu slova **nationalité** a jeho právního uchopení

V době, kdy bylo slovo **nationalité** zařazeno do francouzského jazyka, nemělo právní ani politický význam. G. Noiriel v jedné ze svých knih postupně ukazuje, že v 19. století se toto slovo používalo především ve významu francouzských hodnot, vlastností, národního charakteru. (NOIRIEL, Gérard, 2001, s. 223-235) Zde bychom mohli použít výraz *la qualité de Français*, který v této době byl téměř synonymem k **nationalité**. To je ostatně patrné i z Noirielova názoru na administrativní uchopení **nationalité**: „*Zdá se, že až od roku 1848 začíná administrativa pravidelně používat výraz nationalité jako synonyma ke qualité de Français. Nejprve pro demonstraci podmínek nutných k tomu, aby se člověk mohl stát voličem, a poté při sčítání lidu roku 1851 k rozlišení mezi Francouzi a cizinci na úrovni statistické.*“ (NOIRIEL, Gérard, 2001, s. 235)

V průběhu červencové monarchie (1830-1848) a druhého císařství (1852-1870) započala **nationalité** mít více politický koncept. Stále však byla především považována za výraz, který „*vyjadřuje soubor charakteristik jedinců náležejících ke stejnému národu, které jsou vysvětlovány odkazem na kolektivní minulost.*“ (NOIRIEL, Gérard, 1994, s. 25) Zásadní úlohu v pojetí **nationalité** pak představuje Jules Michelet⁴. Tento francouzský historik přiblížil „etnickou“ definici **nationalité** s definicí politickou, neboť za její definici považoval pocit sounáležitosti s národem. (NOIRIEL, Gérard, 1994, s. 27) Na konci 19. století, v době třetí republiky (1870-1940), došlo k důležitému obratu, jelikož **nationalité** získala právní význam: započala být pojímána jako právní termín vyjadřující politickou a právní příslušnost určité osoby k obyvatelstvu určitého státu. V tento okamžik nabyla **nationalité** současného významu,

4) Jules Michelet (1798-1874) - významný francouzský historik.

který je z části právně-administrativní a z části etnicko-politický. Tedy z části objektivní a z části subjektivní. Jedno slovo tak slouží pro označení dvou příslušností: příslušnosti k politické obci a příslušnosti k lidu. (NOIRIEL, Gérard, 2001, s. 246) Z toho plyne, že *nationalité* nabyla také významu **státního občanství**, které bude předmětem následujícího výkladu.

Po představení vývoje významu pojmu *nationalité* (ve významu národnost) je nutné přiblížit právní vývoj *nationalité* jako státního občanství a její současný význam. Vyjdeme z toho, že první zákon přímo věnovaný *nationalité française* se datuje do roku 1889. Tento zákon zásadním způsobem změnil hranici mezi Francouzem a cizincem. (Noiriel 2001: 235) Francouzský politolog, sociolog a právní expert Patrick Weil obhájí názor, že v závislosti na změnách z konce 80. let 19. století označuje *nationalité* v současnosti „*právní vztah mezi státem a populací, která je s ním spojena*“. (WEIL, Patrick, 2004a, s. 416-417) Je tedy patrné, že dle Weila *nationalité* definuje vztah, který prostřednictvím práva spojuje stát a jeho obyvatele.

Weil vnímá na základě svých vědeckých závěrů *nationalité* ve dvou základních úrovních. Za prvé jako právní nástroj pro zajištění populace státu, přičemž rozlišuje čtyři základní způsoby umožňující přenášet *nationalité* z generace na generaci a získávat státní občanství v závislosti:

- na místě narození (*ius soli*)
- na pokrevním přenesení *nationalité* (*ius sanguinis*)
- na místě bydliště
- na tzv. „matrimoniálním statutu“, který umožňuje získat *nationalité* prostřednictvím sňatku

Za druhé, Patrick Weil chápe *nationalité* jako „politiku“. Její vývoj pak jako první ve francouzském vědeckém prostředí zmapoval v dlouhodobé historické perspektivě. Ve své práci *Qu'est-ce qu'un Français?* (Co znamená být Francouz?, WEIL, Patrick, 2004b) nabídl celistvý náhled na *nationalité* od „starého režimu“ (*ancien régime*) do současnosti. Weil v této práci vyslovuje názor, že ještě v období starého režimu neexistovala explicitní definice jedinců, které dnes nazýváme Francouzi. Weil dále míní, že hranice mezi cizincem a Francouzi (tedy jedinci, kteří utvářeli populaci francouzského království) se v tomto období jen velmi těžko hledá. Ukazuje však, že v charakteristice „Francouze“ převládalo především *ius soli*, které bylo hlavním kritériem tehdejší příslušnosti ke státu.

V následném vývoji, přesněji od roku 1789 do vzniku republiky ve Vichy, vymezuje Weil v konstrukci politiky *nationalité* a jejího legislativního uchopení tři základní období:

- *Velká francouzská revoluce až 1889* - v rámci takto vymezeného období Weil uvádí ještě jeden mezník: rok 1804, kdy byl v platnost uveden *Code civil* Napoleona Bonaparteho. Weil takto činí ze zřejmého důvodu: se zavedením *Code civil* totiž začalo

v nabývání nationalité převládat tzv. *ius sanguinis*. Proto Weil tento okamžik považuje za zásadní přelom, neboť se liší od období před rokem 1804, kdy převládalo již zmiňované *ius soli*.⁵

– 1889-1927 – druhé období začíná výše zmiňovaným zákonem z roku 1889, který otevřel cestu ke státnímu občanství potomkům cizinců prostřednictvím znovu zavedeného *ius soli*, a končí rokem 1927, neboť z nationalité se stal především nástroj demografické politiky.

– třetí etapa trvá od roku 1927 do vzniku kolaborantského režimu ve Vichy (1940).

Poslední etapu, kterou Weil nezařazuje do základní periodizace, ale chápe ji jako samostatný celek, vymezuje vznikem a trváním vichistického režimu až do současnosti. Na základě změn zavedených v období pronacistického režimu a dalších pozdějších úprav či vzniku úplně nových formulací až do současnosti, se Weil snaží zachytit další vývoj nationalité a poukázat na její trvající „křizi“. (WEIL, Patrick, 2004b, s. 11-19)

Francouzská politoložka Catherine Wihtol de Wenden se ve svých závěrech ve velké míře shoduje s Patrickem Weilem. Dle Wihtol de Wenden byla politika francouzského státního občanství bez přestání upravována především změnami v perspektivě *ius soli*. Zároveň však upozorňuje, že francouzské právo státního občanství vyplývá z určité vyváženosti mezi *ius sanguinis* a *ius soli*. Podle de Wenden proběhly nejdůležitější změny ve francouzské politice státního občanství v letech 1851, 1869, 1889, 1927, 1945, 1973 a 1993. Přestože zmiňuje i léta před rokem 1889, považuje tento rok, stejně jako Weil i Noiriel, za zlomový bod. (WIHTOL de WENDEN, 1995a, s. 58-59).

b) současný význam

V současnosti je nationalité chápána především jako právní realita, která spojuje se státem jedince disponující státním občanstvím. Dále vystihuje právně upravené procesy, jak se stát Francouzem, tedy příslušníkem Francouzské republiky. Řečeno přesněji: nationalité upravuje podmínky nabývání státního občanství a je vázána hlavně na Občanský zákoník, na *ius soli* a na *ius sanguinis*.

Komplikovanost slova nationalité spočívá v tom, že obsahuje dvě myšlenky: myšlenku právně kodifikované příslušnosti ke státu a myšlenku pocitu sounáležitosti s národem. Tento druhý význam byl však v kontextu druhé poloviny 20. století zatlačován do pozadí, a tak nationalité v současnosti vystihuje především právní realitu. Pro správný překlad termínu nationalité je v zásadě možné říci následující: pro překlad nationalité jako právního termínu je nutné použít spojení *státní občanství*. Pro překlad termínu nationalité na úrovni druhé je nutné použít slovo *národnost*. Z řečeného by mělo

⁵ Weil tuto komplexní otázku vysvětluje v (WEIL, Patrick, 2004b, s. 37-62)

být patrné, že v závislosti na současných výzkumech imigračních otázek a kontextu, ve kterém se nationalité objevuje, by měla být překládána jako státní občanství.

Citoyenneté

a) historická perspektiva a současný význam

Po tomto stručném přehledu hlavních mezníků v chápání slova nationalité a jeho právního uchopení je důležité vymezit také druhý termín, tedy *citoyenneté*. Na začátku připomeňme, že mezi slovy nationalité a *citoyenneté* existují jasné hranice. K tomuto například Wihtol de Wenden podotýká, že jde o dvě různé myšlenky, a to i přes skutečnost, že často fungovaly společně. (WIHTOL de WENDEN, Catherine, 1995a, s. 45) Francouzská politoložka zastává názor, že francouzskou myšlenku občanství nejlépe vystihuje heslo Francouzské republiky, tedy *Svoboda, Rovnost, Bratrství*. Poukazuje na to, že jde především o základní filozofické principy a hodnoty, které byly odděleny od myšlenky nationalité. (SITEK, Pavel a Catherine, WIHTOL de WENDEN, 17. 10. 2007)

Tímto směrem se ubírají i závěry francouzské socioložky Dominique Schnapperové, která svůj náhled na občanství ve francouzském kontextu rozvádí v knize *Qu'est-ce que la citoyenneté?* (Co je občanství?). V této publikaci socioložka upřesňuje význam termínu občanství, jeho historický vývoj a zároveň hledá jeho základní principy a obecné rysy. Představuje jej jako princip politické legitimacy a jako zdroj sociální soudržnosti. (SCHNAPPER, Dominique, 2000, s. 1-50) Podle Schnapperové je *citoyenneté* „*opozice mezi soukromými specifickostmi člověka, člena občanské společnosti, a universalismem občana*.“ (SCHNAPPER, Dominique, 2000, s.27) Francouzského občana socioložka chápe jako dědice královského absolutismu, jenž vystavěl přímý vztah mezi králem a jeho poddanými. Podle Schnapperové je francouzský občan „*přímý výraz obecné vůle*“, který „*měl být nezávislý a zůstat v úzkém a přímém vztahu se státem*.“ (SCHNAPPER, Dominique, 2000, s. 44) Historik Gérard Noiriel v tomto smyslu upozorňuje, že *citoyenneté* vymezuje především účast občanů na veřejném životě. (NOIRIEL, Gérard, 2001, s. 245)

Většina francouzských vědců se zároveň ve velké míře shoduje na tom, že instituce spravující *citoyenneté* jsou národní. D. Schnapperová konstatuje, že občanství stále spravuje a garantuje především národní stát. Avšak také obhajuje názor, že občanství nemusí nutně existovat jen na jeho úrovni. Podle ní tento svazek vyplývá z historického vývoje 19. století, a tak „*občanství může v každém případě být rozvíjeno na nadnárodní úrovni*.“ (SCHNAPPER, Dominique, 2000, s. 247)

Závěrem lze říci, že občanství ve francouzském kontextu nejlépe charakterizují principy francouzského republikánského universalismu. *Citoyenneté* je v úzkém vztahu k Deklaraci práv člověka a občana z roku 1789. Francouzské hodnoty pak definují francouzského občana jako jedince, který je nucen ponechat své kulturní rozdílnosti stranou. Ty jsou vytlačeny do soukromí. Za těchto okolností se může každý takový jedinec aktivně podílet na chodu národního státu, který stále hraje v oblasti občanství velmi

důležitou úlohu. Z předcházejících vět by mělo být patrné, že *citoyenneté* ve francouzském kontextu **nevymezuje** hranici mezi tím, kdo je Francouz a kdo je cizinec. Tento rozdíl vystihuje slovo *nationalité*. *Citoyenneté* pokrývá vztah jedince k veřejnému prostoru, vymezuje hranici mezi veřejným a soukromým a umožňuje francouzským občanům podílet se na politickém chodu státu. Vše řečené by tak mohlo být shrnuto v následujících třech větech: Občanství, ve francouzské terminologii **citoyenneté**, vystihuje civilní práva a povinnosti jednotlivce pro účast na veřejném životě. **Nationalité**, sémanticky pokrývá nejen kolektivní identitu (národnost), ale především právní postupy, jak se cizinec může stát Francouzem, tedy státní občanství.

Ve francouzském kontextu má *nationalité* v současné době spíše význam toho, čemu se v kontextu českém říká státní občanství. Tím se blíží i významu slova *citoyenneté*-občanství. Z řečeného by mohlo vyplývat, že oba výrazy mohou mít stejný význam, neboť pro oba francouzské výrazy je možné použít pouze jeden český. Tento předpoklad je však mylný. Pokud se totiž podíváme na situaci z bližší perspektivy, je nutné říci, že podobné uvažování by vedlo do „slovníkové pasti“. Na této úrovni musíme totiž brát v úvahu, co každý z těchto dvou výrazů znamená pro rodilé mluvčí.

c) recepce pojmů *nationalité* a *citoyenneté* v českém sociálně-vědním prostředí

Pavel Barša je jednou z uznávaných osobností v českém sociálně-vědním prostředí, která ve svých textech, mimo jiné, rozebírá i některé otázky spojené s imigrační problematikou ve Francii (například francouzské imigrační politiky a otázky integrace). Z těchto důvodů bude pozornost věnována recepci vybraných pojmů v jednom z jeho nedávných děl. Z prací publikovaných v posledních letech bylo vybráno dílo z roku 2005 *Přístěhovalectví a liberální stát*, které sepsal společně s Andreou Baršovou. Ve zmiňovaném díle jsem se soustředil na slova *nationalité* a *citoyenneté*, neboť se domnívám, že splňují tři v úvodu vymezené problematické body (tedy za prvé, podobně znějící slova mohou mít zcela odlišný význam, za druhé takzvanou „slovníkovou past“ a konečně za třetí, že v oblasti imigračních otázek je nutné brát v úvahu význam či významy slova, které rozeznává či vnímá rodilý mluvčí).

Ve zmiňované knize Andrey a Pavla Baršových byl vysloven názor, že: „(...) dvojí role liberálního národního státu se odráží ve dvojí tváři příslušnosti k národu: státní občanství představuje jednak právní status jednotlivce (implikující soubor individuálních práv a povinností) a jednak jeho kolektivní identitu. Anglická i francouzská terminologie mluví samy za sebe – *nationality* či *nationalité* znamenají ve většině kontextů totéž co *citizenship* či *citoyenneté*. (BARŠA, Pavel a Andrea BARŠOVÁ, 2005, s. 25)

Tato citace obsahuje dvě věty. S významem té první lze naprosto souhlasit. Navíc autoři správně přeložili *nationalité* jako státní občanství a nikoli jako národnost. Používají tedy vhodný ekvivalent, který odpovídá celkovému kontextu obou kultur. Jinak řečeno: to, co francouzština označuje ve většině případů *nationalité*, odpovídá v českém kontextu státnímu občanství. Větu druhou je však nutné vystavit určité kritice. Jako vý-

chozí bod pro její rozvedení poslouží následující otázka: *je pravda, že nationalité a citoyenneté znamenají ve většině kontextů totéž?* Předmětem kritiky je tedy formulace, která říká, že *nationalité* znamená ve většině kontextů totéž co *citoyenneté*. V přecházejícím výkladu jsme mohli vidět, že ve francouzském kontextu tato dvě slova mají zcela odlišný význam. Ten je dán jejich vývojem, uchopením francouzským právem a základními hodnotami francouzské kultury. Z toho vyplývá, že Baršovi ve své práci nerespektovali francouzský kontext. Dle mého názoru aplikovali základní české pojetí občanství na pojetí francouzské. Předcházející afirmace se zakládá na uchopení problematiky občanství jiným českým vědcem. V českém sociálně-vědním prostředí se k občanství vyjádřila například Blanka Říchová, která představila tuto koncepci: „*Občanství v širším slova smyslu je pojem, který určuje vztah státu k jeho obyvateli - a naopak, obyvatele ke státu (...). Být občanem státu není (...) pouze vyjádřením příslušnosti ke státu na základě naplnění formálních (většinou právních) předpokladů, které umožňují stát se příslušníkem daného státu, je současně i kvalitou, jejíž obsah je určen mírou naplnění práv a povinností vážících se k občanství (...). Občanství v užším slova smyslu určuje příslušnost obyvatele ke konkrétnímu státnímu celku: občanem se může stát pouze ten člověk-obyvatel, který splní zákonem stanovené podmínky k nabytí příslušnosti ke státu. Tyto podmínky mohou být obsaženy v právních předpisech nebo určeny rozhodnutím státních orgánů.*“ (ŘÍCHOVÁ, Blanka, 2002, s. 53-54)

Z tohoto hlediska je nejvíce zajímavá skutečnost, že B. Říchová popisuje občanství v jeho užším a širším významu. Je možné si myslet, že předcházející definice občanství, v jeho širším i užším smyslu slova, vystihuje „český náhled“ na občanství. P. Barša *de facto* tvrdí totéž, avšak tuto myšlenku aplikuje i na občanství ve francouzském kontextu. Ve Francii ale není rozlišováno občanství v jeho širším a užším smyslu, neboť se používají dvě různá slova: *nationalité* a *citoyenneté*. Tím se dostáváme k upřesnění výše rozvedené kritiky. Domnívám se totiž, že zatímco v přecházející definici širší smysl občanství ve velké míře odráží francouzský výraz *citoyenneté*, jeho užší smysl vyjadřuje *nationalité*. Je evidentní, že názory předních francouzských odborníků ukazují, že ve francouzském prostředí je mezi oběma slovy a jejich významy ve vědeckém prostředí i na úrovni práva činěn rozdíl. Dále jsme mohli vidět, že francouzština používá místo užšího a širšího významu dva výrazy.

Ukazuje se tedy, že při překladu francouzského *nationalité* nebo *citoyenneté* do češtiny a respektování českého kontextu pro nalezení vhodného ekvivalentu najdeme slovo (státní) občanství. Poté se může zdát, že obě slova vystihují stejnou myšlenku. Avšak při respektování kontextu francouzského, což se jeví jako daleko důležitější, neboť jde o pochopení imigračních otázek ve Francii, se vynořují důležité rozdíly. Z nich je patrné, že *nationalité* a *citoyenneté* **neznamenají** ve většině kontextů totéž.

2.3 Národ a imigrační otázky

a) Historická perspektiva a francouzské pojetí národa

Obsah slova národ a jeho přesná definice jsou předmětem stále se vyvíjející vědecké diskuse. Otázky národů či nacionalismů jsou ve vědecké literatuře stále nově přepracovávány

v závislosti na nových podnětech. Podat „objektivní“ definici národa, či sestavit uspokojivou klasifikaci různých typů a koncepcí národů, si za svůj cíl vytyčilo velké množství autorů, mezi jejichž názory existují velké rozdíly. Tato práce se řadí mezi ty, které souhlasí s názorem, že: *„všichni patříme na jedné straně ke „komunitám“, které používají stejný jazyk, bydlí na stejném území, mají nějakou společnou paměť, mají stejné zvyky (...), a na druhé straně patříme ke „komunitám“, které nám zajišťují práva a ukazují nám naše povinnosti, jako občanům(...). Tedy, na jedné straně jde o kultury a na druhé o státy. Národ je z části politický a z části kulturní.“* (TODOROV, Tzvetan, s. 237)

Vzhledem k uvedeným skutečnostem se nebudu tolik věnovat různým názorům, které formovaly náhled na národ a vědění o něm, či k současným diskusím na toto téma. Cílem této části textu není ani podat vyčerpávající výklad dané otázky ani problematizovat zakořeněná východiska a názory. Hlavní pozornost bude totiž soustředěna na vztah mezi koncepcí národa a imigračními otázkami. Důvodem je skutečnost, že dle některých autorů (SCHNAPPER, Dominique 1991) pojetí národa ovlivňuje náhled státu na imigraci a přítomnost přistěhovalců na jeho území či na způsob získávání státního občanství. Tématem následujícího výkladu tak bude hledání odpovědi na následující otázku: *v jakém vztahu je pojetí národa s podmínkami pro nabývání státního občanství?*

Původ francouzského pojetí národa vyplývá z boje proti monarchii a aristokracii. (NOIRIEL, Gérard, 2001, s. 133) Na rozvoji francouzské republikánské koncepce národa se v průběhu času podíleli intelektuálové, vědci, politici a jiní, kteří své názory a postoje definovali v určitém historickém momentu, který je významně ovlivnil. To na jednu stranu znamená, že se náhled na národ vyvíjel v určitém rámci francouzské intelektuální tradice, ale zároveň podléhal specifickým výzvám dobových kontextů, a tím pádem se v průběhu času měnil. V této souvislosti bychom mohli citovat jména jako například Montesquieu, Rousseau, Sieyès, Michelet, Tocqueville či Renan.

Je známo, že významové obsahy a náhledy, které jsou nesené slovem národ, se v různých státech liší. Tyto rozdílnosti jsou spjaté s dějinným vývojem každého národa. Při snaze klasifikovat tyto rozdílnosti poukazují někteří autoři ve svých textech na základní dichotomii mezi francouzským a německým pojetím národa. V rámci tohoto uchopení pak úvahy často směřují k tomu, že francouzský národ je založen na vůli občanů žít společně a na příslušnosti k politické obci. Ten německý pak stojí na etnických základech - na „lidu“ - a je historicky chápán jako etnická komunita. Tato dvě pojetí jsou často předkládána jako opačná a v současné době tuto opozici někteří stále považují za východisko pro své závěry.

Náhled Gérarda Noiriela na francouzsko-německou dichotomii je naopak značně kritický, neboť ji považuje za ideologický konstrukt. Historik ve svých vědeckých závěrech zdůrazňuje „cílovost“ francouzsko-německého protikladu s odvoláním na dobový kontext: argumentuje obdobím prusko-francouzské rivality druhé poloviny 19. století, která byla ve Francii násobena fiaskem z let 1870-1871, a podotýká, že v tomto kontextu hráli důležitou úlohu historici, kteří měli roli jakýchsi bojovníků za obranu národa. Z této

perspektivy se pak Noiriel zaměřuje především na Ernsta Renana, na jeho text *Qu'est-ce qu'une nation?* (Co je národ?) a jeho přístup k této problematice, který ovlivnil smýšlení o národě ve francouzském společensko-vědním prostředí na několik desítek let. (NOIRIEL, Gérard, 2001, s. 137-145)

Dominique Schnapper zastává ve své podstatě stejný názor jako Noiriel, ale nahlíží tuto dualitu z trochu jiného úhlu a upozorňuje, že žádný národ není čistě občanský. Tvrdí, že každý národ je z části etnický a z části občanský. Z tohoto důvodu také přistupuje velmi kriticky k výše zmiňované dualitě a opět odkazuje na kontext druhé poloviny 19. století a vysvětluje, že tato opozice je historická a ideologická. Na základě svých závěrů shrnuje celou otázku následujícím způsobem a navrhuje nový přístup při řešení národnostní problematiky: „*Každá organizovaná demokratická společnost zahrnuje nerozlučně elementy, kterým se říká etnické – kultura, jazyk, společná minulost, povědomí o sdílení této kultury a paměti – a občanský princip, dle kterého jsou jedinci zároveň občany, a to přes své rozdílnosti a nerovnosti (...). Nebylo by tedy vhodnější přemýšlet a hodnotit jednotlivé případy výzkumem institucí, které upřednostňují buď první či druhý přístup, než činit rozdíl mezi „etnickým a občanským“, tedy kategoriemi, které byly zdůrazňovány teorií konstitučního patriotismu?*“ (SCHNAPPER, Dominique 2000, s. 259-260)

b) Vztah mezi koncepcí národa a nabýváním státního občanství

Již bylo naznačeno, že někteří autoři vyslovují názor, že „*právo státního občanství (nationalité), které definuje právní spojení mezi jedincem a státem (...), je ve skutečnosti překladem koncepce národa na úrovni konkrétních realit.*“ (SCHNAPPER, Dominique, 1991, s. 51) Z této afirmace by se logickou argumentací dalo vyvodit, že existuje přímá vazba mezi občanským pojetím národa a *ius soli* a mezi „etnickou koncepcí“ a *ius sanguinis*. Tato interpretace je však stejně problematická, jako výše uvedená „protikladová“ rozdílnost mezi francouzskou a německou koncepcí národa, neboť není zcela evidentní.

Je pravda, že například Patrick Weil připomíná, že francouzský model národa je pojímán jako občanský, otevřený integraci imigrantů a jejich dětí díky právu *ius soli*. A zároveň poznamenává, že německé pojetí národa je chápáno jako etnické a založené především na *ius sanguinis*. Zároveň však, na rozdíl od D. Schnapperové, upozorňuje, že „*právo státního občanství není odrazem koncepce národa.*“ (WEIL, Patrick, 2004b, s. 18) Tento závěr se zdá být opodstatněnější, a to především ze dvou hlavních důvodů. Za prvé jsme mohli vidět, že před rokem 1804 a po roce 1889 bylo francouzské právo v oblasti, o které je zde řeč, založené především na *ius soli*. Avšak ve francouzském kontextu se právní předpisy často měnily, neboť „*od revoluce Francie změnila své právo tolikrát jako žádný jiný národ a politika státního občanství byla předmětem neustálých politických a právních střetů.*“ (Weil 2004b: 15) Pro současné chápání nationalité je tak důležité, že současné francouzské právo v oblasti státního občanství vychází z tradice založené na určité rovnováze mezi *ius soli* a *ius sanguinis*. (SITEK, Pavel a Catherine, WIHTOL de WENDEN, 2007)

Za druhé, francouzské právo často reagovalo na kontext. Ten byl ve velké míře závislý na otázkách, které vyvstávaly z přítomnosti přistěhovalců či jejich potomků na území Francie. Nebo, a možná snad především, v závislosti na politických výzvách toho kterého období, které vedly k zisku většího politického kapitálu. Právo nabývání státního občanství tak bylo diskutováno a upravováno v závislosti na okolnostech. Docházelo ke změnám, které měly tendenci vychylovat dobovou koncepci od *ius soli* směrem k *ius sanguinis* nebo naopak. Přičemž nationalité byla vnímána jako nástroj pro řešení různých situací. V tomto smyslu lze vyslovit názor, že nové zákony více reagovaly na celkový kontext a méně braly v úvahu spojení *občanský národ - ius soli*.

Závěrem této části lze tedy společně s D. Schnapperovou za prvé říci, že francouzské instituce, v závislosti na francouzských hodnotách a tradici revolučního republikánského universalismu, dávají přednost občanskému pojetí národa. Za druhé můžeme vyjádřit názor, že tyto základní hodnoty a tradice mají jistý vliv na problematiku imigrace, neboť vytyčily určitý rámec pro přístup v jejím řešení. Ale například vztah mezi pojetím národa a právem nabývání státního občanství není ve Francii na sobě závislý tolik jako imigrace a celkový kontext vývoje francouzské společnosti nebo francouzské politické scény. Z toho za třetí vyplývá, že při analýze francouzského státního občanství je důležité zaměřit pozornost na společensko-politický kontext, na vývoj francouzské společnosti v čase a politické výzvy toho kterého období, než vycházet ze spojení „*občanský národ-ius soli*“.

2.4 Národní identita

a) Historická perspektiva

Ivo Budil vnímá francouzskou *národní identitu* jako kombinaci „(...) *patriotismu a republikanismu, které společně s hodnotami karteziánství, osvícenství, etatismu, centralismu a antiklerikalismu vytvářejí základy francouzské národní identity* (...)“ (Budil 2003: 41) S touto definicí lze naprosto souhlasit. Tato perspektiva nicméně postrádá velmi důležitý rozměr slovního spojení „*l'identité nationale*“ ve francouzském kontextu, a to, že jde o velmi zpolitizovaný pojem, který se často objevuje v souvislosti s imigračními otázkami. Tuto skutečnost zhodnocuje Gérard Noiriel, který zastává názor, že národní identita byla na politické úrovni používána především „*pro stigmatizaci imigrantů při vytváření hranice mezi „my a oni*“, a proto tvrdí, že neexistuje žádná „objektivní“ definice slovního spojení národní identita. (NOIRIEL, Gérard, 2007a, s. 7-10)

Tento francouzský historik tvrdí, že se pojem národní identita objevil ve francouzském politickém slovníku v 70. letech minulého století. Dále však také ukazuje, že v době, kdy se toto spojení nepoužívalo, existovaly jiné výrazy pro vystihnout stejné myšlenky, jako například osobnost (*personnalité*), duše (*âme*) či národní charakter (*caractère national*). (NOIRIEL, Gérard, 2007a, s. 10) Noiriel sleduje myšlenku národní identity od

Francouzské revoluce do 2. světové války, a to v perspektivě „konkurenčních bojů, které stavěly do opozice jedince, z nichž každý mluvil ve jménu svého národa v procesu identifikace“. (NOIRIEL, Gérard, 2007a, s. 14) Dle Noiriela se po 2. světové válce upouštělo v Evropě od xenofobních a antisemitských diskursů, a proto se vytváření hranice mezi „my a oni“ přesunulo z Evropy na jiné kontinenty směrem do (bývalých) kolonií, aby se vrátilo v 80. letech 20. století. Právě v 80. letech totiž došlo k velkému zpolitizování národní identity, neboť se stala zásadním argumentem pravicových a především krajně pravicových diskursů, které ve stejném období zaznamenaly ve Francii velký ohlas. (NOIRIEL, Gérard, 2007a, s. 47-57)

Noiriel se domnívá, že spojení národní identity se společně s krajně pravicovými diskursy, dostalo do francouzského veřejného prostoru především díky médiím. Ta umožnila i rychlé pronikání krajně pravicových názorů do politických postojů některých skupin francouzského obyvatelstva. Z tohoto důvodu věnuje Noiriel ve svých nedávných pracích (NOIRIEL, Gérard, 2007a,b) značnou pozornost sdělovacím prostředkům. Historik soudí, že především v závislosti na způsobu jakým média prezentovala informace, ve kterých se objevovalo téma „my a oni“, došlo ke vzniku nového stereotypu toho „druhého“, a to spojením mezi přistěhovalcem a mladým člověkem. Ten „druhý“ byl tudíž reprezentován jedincem, mladým imigrantem, mezi jehož charakteristiky se dále zařadil původ (Arab) a náboženské vyznání (islám). Podle Noiriela začalo televizní zpravodajství z ekonomických důvodů, tedy kvůli vysoké sledovanosti, upřednostňovat násilí a smrt, bezpečnostní otázky a také vysílání, která ukazovala Francouzům kolektivní „my“. Jako zdroje informací tohoto rázu byly použity konflikty na Blízkém východě a delikvence mladých lidí z francouzských předměstí. Do nastíněného informačního schématu se pak hodily i krajně pravicové názory. (Noiriel 2007a: 58-60) Tyto trendy ve zprostředkování informací a vytváření určitých stereotypů pak Noiriel zkoumá v souvislosti s proměnami politických diskursů. Především upozorňuje, že se politici stávali stále více závislí na médiích, což dokládá názorem, že v průběhu posledních 20 let se „demokracie stran“ stala „demokracií veřejného mínění“ (*démocratie du public*). (NOIRIEL, Gérard, 2007a, s. 63)

Domnívám se, že Noiriel tímto postupem ukazuje, do jaké míry politické elity kalkulovaly s obecně platnými názory, aby získaly náklonnost francouzských voličů. Při podobném postupu uvažování nemohl Noiriel obejít důležitost politické strany, která velmi obratně dokázala na tento kontext zareagovat a využít jej pro získání hlasů některých francouzských voličů: Národní frontu pravicového extrémisty Jean-Marie Le Pena, která se nejvíce podílela na zpolitizování výrazu národní identity. Noiriel míní, že program této strany přímo navázal na klasickou nacionalistickou rétoriku: migrační proudy jsou nebezpečím pro národní identitu. Le Pen pak zaměřil pozornost na muslimy ze severní Afriky či jejich potomky. Tím dále rozvinul a zdůraznil hranici mezi „my“ Evropané a „oni“ muslimové. (NOIRIEL, Gérard, 2007a, s. 68)

Od 80. let se politici z tradičních politických stran báli k tématu národní identity vyjadřovat, neboť se chtěli odlišit od diskursů lepenistů. Přesto Noiriel upozorňuje,

že levice a pravice uchopila toto téma jiným způsobem. Socialistická strana se například vyjadřovala k tomuto tématu prostřednictvím „integračních problémů mladých lidí se-veroafriického původu“. (NOIRIEL, Gérard, 2007a, s. 70) Na pravé straně politického spektra pak Noiriél zaměřuje pozornost na rétoriku Nicolase Sarkozyho, která byla pronášena v průběhu volební kampaně před prezidentskými volbami v roce 2007. Analýzou Sarkozyho projevů se historik za prvé pokouší ukázat, že současný prezident Francouzské republiky navázal na 20 let staré diskursy o národní identitě, které se blíží rétorice Národní fronty. Jako strategie k získání hlasů voličů posloužilo řešení imigračních otázek přes národní identitu. (NOIRIEL, Gérard, 2007a, s. 82) Za druhé, Noiriél ze Sarkozyho rétoriky o národní identitě vyzdvihuje národně-bezpečnostní hledisko. Tedy pohled, který staví národní identitu do opozice s tím, co je nebezpečné. Dle Noiriela „*Sarkozy v tomto bodě propojil imigraci s národní identitou*“ (NOIRIEL, Gérard, 2007, s. 92), neboť nebezpečí je v jeho rétorice zosobněno ilegálním přistěhovalcem, který je stavěn do opozice prostřednictvím různých negativ, která jsou opakem „Francouzů“. Nebezpečný je ten, „*kdo nemluví ani nepíše národním jazykem, nerespektuje zákony ani hodnoty republiky, který se nesnaží integrovat*“. (NOIRIEL, Gérard, 2007a, s. 93)

b) Současné významy: politický náhled

Co je to národní identita?

Pro detailnější přiblížení politického náhledu na analyzovaný výraz využijeme rozhovor s Maximem Tandonnetem (SITEK, Pavel a Maxime, TANDONNET, 2006). V době, kdy byl rozhovor realizován, spolupracoval M. Tandonnet s N. Sarkozym na ministerstvu vnitra, kde se ve velké míře podílel na vzniku zákona o imigraci z léta 2006. Po zvolení N. Sarkozyho prezidentem republiky se Tandonnet stal poradcem prezidenta v otázkách imigrace a integrace.

Sitek:

Co je to francouzská nebo národní identita?

Tandonnet:

Když hovoříme o identitě Francie, tak to je téma, které bylo hodně rozváděno Front National či jinými krajně pravicovými stranami, a tím bylo dost monopolizováno. Avšak toto téma představuje velmi závažnou otázku. Myslím, že mluvit o ní, je samozřejmě opodstatněné a máme na to právo.

Co je to tedy francouzská identita? Za prvé to není rasa. To, že jsme bílí, ještě neznamená, že jsme Francouzi. Francouzi původem z Afriky, tedy černá část populace, jsou Francouzi na sto procent jako jakýkoliv jiný Francouz. Takže být Francouzem není rasa. Za druhé to není náboženství. Je pravda, že z historického hlediska je nutné akceptovat skutečnosti, fakta. Francouzská historie je úzce spojena s katolickým náboženstvím. Ale je také vázána na historii, protestantismus tedy protestantské náboženství, na judaismus. Takže Francie není náboženství,

i když je z historického a demografického hlediska na náboženství vázána. Ale Francie není ani náboženství. Není to tedy rasa, není to náboženství. Takže co je to být Francouz? Je to především vyjadřovat se ve francouzštině, v národním jazyce. To je první kritérium. Být Francouz znamená respektovat určité hodnoty, které nazýváme republikánské. Což jsou hodnoty Francie od pradávna, byť v té době ještě Francie republikou nebyla. Respekt k druhému, tolerance druhého, respektování rovnosti žen, které ne vždy byly respektovány, ale dnes jsou jednou z platných hodnot. To jsou hodnoty, které nejsou samozřejmě jen francouzské, protože Francie není v tomto ohledu izolována. Ale jsou to hodnoty, které patří do evropského či západního dědictví. Další republikánské principy jsou osobní svoboda, svoboda tisku, svoboda projevu, které se formovaly v průběhu času. Samozřejmě nejlépe odráží hodnoty republiky deklarace práv člověka a občana z roku 1789. To je vlastně harmonický katalog odkazující na republikánskou tradici ve Francii, který byl později převzatý různými republikami. A konečně, být Francouzem znamená mít pocit sounáležitosti s francouzským národem, být solidární vůči němu, vůči ostatním. To znamená, že pokud je nutná pomoc, tak je nutné ji poskytnout. Takže být Francouz znamená především tyto tři zmiňované celky. (SITEK, Pavel a Maxime, TANDONNET, 2006)

Názory M. Tandonneta vystihují postoj administrativy N. Sarkozyho. Odmítá, že by téma národní identity bylo určitým tabu francouzské politické scény, ke které by se mohli vyjadřovat jen pravíci extrémisté. Zároveň se pokouší vymezit národní identitu prostřednictvím opaků. Tedy prostřednictvím toho, co francouzská identita není. Vyslovuje názor, že národní identita není rasa ani náboženství. Poté přistupuje k vymezení národní identity prostřednictvím tří základních kritérií. Národní identita je dle Tandonneta představována jazykem, republikánskými hodnotami a pocitem sounáležitosti s francouzským národem. Tandonnet tedy ve skutečnosti vystihuje národní identitu v souladu s Budilovými slovy, kdy se zmiňuje o republikánských hodnotách, patriotismu a antiklerikalismu, přičemž dodává další kritérium, tedy jazyk. Tento pohled však nereflexuje kontext, ve kterém je národní identita používána ve veřejném prostoru, o němž hovoří Gérard Noiriel.

Z řečeného vyplývá první důležitý bod pro náš níže uváděný pohled na toto slovní spojení: v náhledu na národní identitu je ve francouzském kontextu nutné rozlišit dvě úrovně. Za prvé „objektivní“ pohled, který zhodnotí základní francouzské hodnoty, a za druhé národní identitu jako politický argument, který se úzce váže na imigrační otázky.

– Politický náhled na vztah mezi národní identitou a imigrací

Sitek:

Jak se imigrace dotýká národní identity?

Tandonnet:

Jak se imigrace dotýká národní identity? Základní otázkou je, do jaké míry se tisíce nově příchozích lidí roztaví v rámci následujících tří pilířů francouzské identity. Je jasné, že každý rok vidíme velké množství nově příchozích lidí, kteří se rychle duchem a asimilací k těmto třem pilířům přibližují a lehce si osvojují francouzský jazyk. Pak jsou tací, kteří s podobným postupem mají velké problémy. A tato „neasimilace“ se přenáší z generace na generaci. A tak například někteří imigranti, kteří přišli již v šedesátých letech, nedostáli zmiňovaných hodnot Francie, respektu druhým, tolerance, pocitu sounáležitosti s národem a ani jejich děti nedokážou těchto hodnot dosáhnout. A nestačí jen říci: Francie je má vlast, takže žádám, abych byl uznáván jako ostatní. Tak to vlastně vůbec není. Nebo dále nestačí jen říci, že miluji Francii. Láska, to nejsou jen prohlášení, že. To je důkaz. Konkrétní projevy připoutání, identifikaci se zemí. U velkého množství imigrantů je právě toto velký problém. Jsou i tací, kteří naprosto odmítají tento model a uchylují se ke komunitarismu, kteří mají chování úplně odlišné od této tradice, páchají násilí vůči ženám, násilí na dětech, odhazují vše, co představuje Francii, tedy i policii například, která je součástí republikánské tradice, ztělesnění zákona. A někteří lidé odmítají policii, aby vstoupila do jejich čtvrti. Já to považuji za naprosté odmítnutí národa, Francie a celého francouzského státu. Takže to je asi to co bych vám mohl říci k těmto lidem. Imigrace jde ruku v ruce s francouzskou identitou za předpokladu, že lidé si vyberou možnost se integrovat. Na druhou stranu imigrace představuje pro francouzskou identitu velký problém, popírá ji, pokud dochází k ne-asimilaci a ne-integraci. (SITEK, Pavel a Maxime, TANDONNET, 2006)

Na vztah mezi národní identitou a imigrací Tandonnet nahlíží jako na problematický, pokud nedochází k integraci přistěhovalců do francouzské společnosti, tedy pokud nově příchozí nepřijímají základní hodnoty Francouzské republiky⁶. Dle Tandonneta imigrace negativně ovlivňuje národní identitu v případě, že nedochází k integraci. Důležitější je však skutečnost, že odpovědnost za „ne-integraci“ přičítá především přistěhovalcům a tyto „neintegrované“ jedince je pak nutné považovat za nebezpečné.

Z výkladu o národní identitě vyplývá následující:

- Národní identita je na politické úrovni v průběhu posledních 20 let vázána především na řešení otázek, které vyplývají z přítomnosti „toho druhého“ na francouzském území.
- Toto slovní spojení slouží především k vytváření hranice mezi „my a oni“. Zatímco krajně pravicové diskursy vytvářely tímto spojením hranici mezi Francouzi a Araby či

⁶ Jako příklad naprostého „odmítnutí“ národa Tandonnet vnímá „odmítnutí“ francouzské policie.

muslimy, N. Sarkozy tento stereotyp pozměnil: „tím druhým“ se stal nelegální přistěhovalc, který nemá vůli se integrovat. Avšak za takovým jedincem stále tušíme Severoafričana. Tento jedinec pak není Francouzem.

– Zároveň se můžeme domnívat, že národní identita podporuje představy o nebezpečí, které souvisí s příchodem přistěhovalců.

Z uvedených bodů plyne, že národní identitu ve francouzském kontextu je nutné vnímat jako účinný argument pro získání politického kapitálu.

2.5 Integrace⁷ à la française

Slovo *intégration* se ve francouzském veřejném prostoru nepoužívá dlouho. V průběhu času se objevovala také slova jako asimilace (*assimilation*), zařazení, začlenění (*insertion*) nebo akulturace (*acculturation*), jejichž významy však byly zdiskreditovány. Slovo *intégration* bylo bráno jako méně hanlivé, méně pejorativní. (SCHNAPPER, Dominique, 2007) Socioložka D. Schnapperová dále zastává názor, že „ve Francii se přistupuje k integraci populací původem odjinud prostřednictvím individuálního občanství a odmítáním existence různých zvláštních komunit ve veřejném prostoru“. (SCHNAPPER, Dominique, 2007, s. 50) Zároveň poukazuje na skutečnost, že politika integrace vedená prostřednictvím občanství a profesních praxí je v souladu s posláním demokratické společnosti. (SCHNAPPER, Dominique, 2007)

Dle Schnapperové je také důležité se soustředit na způsoby aplikace. „*Republikánský model*“ integrace, který zajišťuje stejnou účast všech na kolektivním životě, může být úspěšný jen za předpokladu, že je skutečně respektován a nestává se z něj jen prázdné spojení bez odkazu na sociální realitu.“ (SCHNAPPER, Dominique, 2006, s. 774) Tento náhled je nutné vnímat jako kritiku politických elit, veřejných institucí a médií, neboť slovo *intégration* se ve francouzském kontextu do jisté míry opravdu stalo prázdným výrazem. Tato skutečnost se dá vyvodit i z toho, že se stále častěji používá spojení „žít spolu“ (*vivre ensemble*).

– Příklady politického náhledu

Z rozhovoru s M. Tandonnetem vyplývá, že francouzský model integrace přistěhovalců do společnosti není založen na komunitarismu, ale na přijímání základních francouzských hodnot, které umožňují začlenění do společnosti. Tyto hodnoty by pak měly zajistit i respektování státu. (SITEK, Pavel a Maxime, TANDONNET, 2006) Podle slov francouzského politika Françoise Fillona, který zastával například funkce ministra sociálních věcí, ministra školství a v současnosti je francouzským premiérem, je francouzský systém integrace

7) Ve významu integrace přistěhovalců do společnosti.

v rozporu s teorií Samuela Huntingtona o střetu civilizací⁸: „*Integrace se radikálním způsobem staví proti tezi střetu civilizací (...). Integrace, to je politický projekt proti tomuto střetu*“. (François Fillon: <http://www.social.gouv.fr>) V politickém náhledu je tedy obhajována idea, která brání vzniku oddělených komunit, mezi kterými by mohlo docházet ke střetům v závislosti na kulturní rozdílnosti.

Důvody, proč u některých skupin obyvatelstva nedochází k integraci a k problémům s identitou, shrnuje M. Tandonnet následujícím způsobem, v rámci odpovědi na následující otázku:

Sitek:

Proč podle vás existují u „mladých Francouzů s vazbou na imigraci“ problémy s identitou?

Tandonnet:

Na tuto otázku Vám nemůžu odpovědět já. Ale existují asi dvě odpovědi. Nejprve jsou tedy ti mladí lidé, jejichž rodiče přišli do Francie v šedesátých letech a měli opravdovou práci, především v automobilovém průmyslu. Jejich rodiče pak ovšem byli velmi zasaženi nezaměstnaností a došlo k fenoménu jakéhosi pocitu vyloučení, protože měli obraz vlastních rodičů vyloučených nezaměstnaností. Vyrůstali také v místech, kterým se říká ghetta, vystavěných mimo města pro ubytování imigrantů v domnění, že odjedou zpět do své země, což se pak vůbec nestalo. Tato sídliště se změnila v ghetta a tito mladí lidé vlastně vyrůstali v těchto místech a pak ztratili veškerý kontakt, veškeré hodnoty své původní země, které mohly také přispět k jejich integraci ve Francii. Tito lidé se poté často objevili na ulici, mimo školní výchovu, často v náručí delikvence, v mafích, které obchodují s drogami, a to jsou důvody, proč se ocitli mimo francouzskou společnost. K tomuto prvnímu fenoménu mladých lidí ze šedesátých let se přidali imigranti z let osmdesátých a devadesátých a dokonce i z let po roce 2000, kteří přicházejí rovnou z afrického kontinentu, bez práce, vzdělání. A tito se také ocitli v dramatické situaci vyloučení. Tyto dva fenomény se spojily a vyvolaly revolty, jichž jsme v současnosti svědky. (SITEK, Pavel a Maxime, TANDONNET, 2006)

V této Tandonnetově výpovědi jsou patrné názory některých předních francouzských vědců. Jde především o to, že Tandonnet jako hlavní důvody vyloučení ze společnosti vnímá sociální problémy (například nezaměstnanost, kriminalitu atd.) a život na „předměstí“, tedy ve vyloučených lokalitách. Tento náhled však ve veřejných diskurzech často

⁸) Je patrné, že jde o převzetí vědecké argumentace. Je však možné, že toto politické uchopení a interpretace Huntingtonovy argumentační linie (HUNTINGTON, Samuel 2001) se zcela liší od původního Huntingtonova pohledu na věc.

zaniká, neboť, jak podotýká Schnapperová, na úrovni veřejných diskursů jsou sociální problémy některých vrstev obyvatelstva interpretovány v „etnické“ či „rasové“ terminologii⁹. (SCHNAPPER, Dominique, 2006, s. 770-774)

V Tandonnetově svědectví je dále patrná i velmi důležitá myšlenka *původu*. Jinak řečeno: myšlenka udržení a respektu jinakosti nově příchozích: *„Tato sídliště se změnila v ghetta a tito mladí lidé vlastně vyrůstali v těchto místech a pak ztratili veškerý kontakt, veškeré hodnoty své původní země, které mohly také přispět k jejich integraci ve Francii.“* Aby bylo možné vysvětlit tuto citaci, bude následující výklad věnován právě myšlence původu, která je důležitou součástí politického náhledu na integraci.

V politickém náhledu na integraci by přistěhovalci měli být stále připoutáni ke své „národní či etnické“ kultuře. Zároveň ale politické tradice společnosti, která je přijala, by měla ovlivňovat jejich účast na občanském a ekonomickém životě. Podle této republikánské tradice má být státní moc vykonávána bez ohledu na národnost. (Politický náhled na integraci: <http://www.archives.premierministre.gouv.fr>)

Domnívám se, že tento aspekt politického náhledu na integraci závisí na dvou skutečnostech. Za prvé z výkladu o francouzském pojetí občanství vyplývá, že existuje opozice mezi soukromými specifickými občanem a jeho specifickými jako je-dince, který má možnost se účastnit na chodu státu. Za druhé byla myšlenka původu podněcována především s ohledem na možný návrat přistěhovalců do rodné vlasti v době, kdy velké procento přistěhovalců tvořila pozvaná pracovní síla. Toto konstatování vyplývá z citace Patricka Weila, který tvrdí, že *„Francie umožňuje upřednostňovat udržování vztahů ke kultuře země, odkud imigrant přichází na úkor integrace do společnosti, neboť by to mohlo ulehčit možný návrat do země původu imigranta.“* (WEIL, Patrick, 2004, s. 370) Sledujeme-li význam této citace, je patné, že se myšlenka původu zdůrazňovaná v oficiálních politických diskurzech objevila z nutnosti.

Z těchto závěrů je možné vyvodit kritiku jedné ze zásadních myšlenek francouzského modelu integrace člověka do společnosti: ve skutečnosti by v procesu integrace ve francouzském kontextu mělo docházet k tomu, že by se přistěhovalec měl zařadit do společnosti se všemi svými odlišnostmi (ty jsou však vytlačeny do soukromí), zároveň by měl přijmout francouzské základní hodnoty a podílet se na chodu francouzské společnosti. Lze říci, že na úrovni teorie má tento politický náhled svá opodstatnění, která vyplývají z republikánských hodnot, jako jsou, slovy M. Tandonneta, svoboda, respekt a tolerance k druhému. Avšak v praxi ji můžeme označit za slabý bod a nikoli za zdůrazňovanou přednost, neboť tento náhled vyvolává řadu otázek.

V závislosti na výše uvedených poznatcích charakterizují hlavní zásady republikánského modelu integrace následujícím způsobem: domnívám se, že v rámci

9) *Tento úhel pohledu je nutné vnímat jako kritiku konceptu rasy, který je zatížen ideologií „nerovnosti“ či předurčení „ras“ k určitému osudu ve společnosti.*

politického náhledu na integraci ve Francii je kladen důraz především na republikánské hodnoty a na myšlenku „původu“. Tato myšlenka představuje hlavní problematickou součást, která je ve velké míře dána i podmínkami a okolnostmi, ze kterých vzešla. Například ve vztahu k přistěhovalcům z Alžírska a jejich potomkům vyvolává „původ“ důležité otázky: *Jak velký prostor je v prožívání imigrantů možné dát etnickému původu? Jsem v první řadě Francouz nebo Alžírčan? Mohu si udržovat své zvyky, náboženství, kořeny? Ale do jaké míry to Francouzská republika dovolí? A dále, do jaké míry je možné respektovat kulturní rozdílnost, aby došlo k integraci a ne k uvíznutí mimo společnost či k rozdělení identit?* Podle mého názoru je hranice mezi povoleným a zakázaným hlavním úskalím celého konceptu.

Z řečeného vyvozují, že přistěhovalci či jejich potomci mají jistě v procesu integrace svou míru odpovědnosti. Zároveň je však nutné vidět, že francouzský integrační systém má svou slabinu, a to myšlenku původu, která může integraci do společnosti vytvářet překážky prostřednictvím hranice mezi Francouzi a Francouzi určitého původu, což je *de facto* v rozporu s asimilačním modelem integrace, který je s Francií často spojován: *„V asimilačním modelu, jehož prototypem je Francie, jsou přistěhovalci přijímáni jako stálí a rovnoprávní členové společnosti za podmínky, že se asimilují do dominantních kulturních vzorců a učiní z příslušnosti k občanskému národu jedinou politicky a veřejně relevantní formu své kolektivní příslušnosti.“* (BARŠA, Pavel a Andrea BARŠOVÁ, 2005, s. 36)

3. ZÁVĚR

V rámci tohoto článku jsem se pokusil poukázat na problematičnost vybraných termínů, které jsou v oblasti imigračních otázek používány zcela běžně, a to způsobem, který vytváří dojem, že každý, kdo vybrané pojmy používá, zcela přesně ví, co znamenají. V závislosti na předcházejícím výkladu však lze říci, že pojmy jako cizinec, imigrant, občanství, státní občanství, integrace či (národní) identita jsou svou povahou velmi problematické a je nutné je používat s velkou opatrností, nebo je „naplnit“ významem, se kterým k danému termínu každý vědec přistupuje. Podle mého názoru, při zhodnocení vědeckých poznatků a terénní zkušenosti, se lze v rámci výzkumu imigračních otázek ve francouzském kontextu, přiklonit k následujícím závěrům:

- Termín cizinec označuje právní kategorii a jako takový by měl být používán.
- Termín imigrant označuje kategorii, která je sice často vnímána jako synonymum k pojmu cizinec, nicméně existuje mezi nimi zásadní rozdíl. Termín imigrant je spíše vázán na používání na úrovni administrativních textů, politicko-mediálních diskursů a každodenní žité reality.
- Termín občanství, ve francouzské terminologii **citoyenneté**, vystihuje občanská práva a povinnosti jednotlivce pro účast na veřejném životě. *Citoyenneté* je v úzkém vztahu k Deklaraci práv člověka a občana z roku 1789. Francouzské hodnoty pak definují francouzského občana jako jedince, který je nucen ponechat své kulturní rozdílnosti stranou.

Z předcházejících vět by mělo být patrné, že *citoyenneté* ve francouzském kontextu **ne**-vymezuje hranici mezi tím, kdo je Francouz a kdo je cizinec. *Citoyenneté* pokrývá vztah jedince k veřejnému prostoru, vymezuje hranici mezi veřejným a soukromým a umožňuje francouzským občanům podílet se na politickém chodu státu. **Nationalité** sémanticky pokrývá nejen kolektivní identitu, ale především právní postupy, jak se cizinec může stát Francouzem, tedy státní občanství. *Nationalité* tak obsahuje dvě myšlenky: myšlenku právně kodifikované příslušnosti ke státu a myšlenku pocitu sounáležitosti s národem. Tento druhý význam byl však v kontextu druhé poloviny 20. století zatlačován do pozadí, a tak *nationalité* v současnosti vystihuje především právní realitu. To znamená, že pro překlad *nationalité* jako právního termínu je nutné použít spojení *státní občanství*. Pro překlad termínu *nationalité* na úrovni druhé je nutné použít slovo *národnost*.

– Národní identita představuje ve francouzském kontextu slovní spojení sloužící především k vytváření hranice mezi „my a oni“. Diskursy o národní identitě podporují představy o nebezpečí, které souvisí s příchodem přistěhovalců. Jde tedy o účinný argument pro získání politického kapitálu.

– Ve Francii se přistupuje k integraci přistěhovalců prostřednictvím individuálního občanství a odmítnutím existence komunit ve veřejném prostoru. Ve skutečnosti jde o integraci prostřednictvím občanství a profesních praxí, což by mělo zajistit participaci všech na kolektivním životě. Francie by podle některých měla být prototypem asimilačního modelu, kde je možná jediná veřejná forma kolektivní příslušnosti. Zároveň je však nutné vidět, že francouzský integrační systém je úzce spjat i s myšlenkou původu, která je dle mého názoru v rozporu s modelem, který je v závislosti na svých charakteristikách nazýván asimilačním modelem integrace.

Bibliografie

1. Primární zdroje

Nepublikované rozhovory s francouzskými vědci a osobami činnými ve francouzském veřejném prostoru
SITEK, Pavel – WIHTOL de WENDEN, Catherine: 17. 10. 2007, Paříž.
SITEK, Pavel – TANDONNET, Maxime: 28. 11. 2006, Paříž.

2. Sekundární zdroje:

2.1 Knihy

AMIRI, Linda – STORA, Benjamin (2007): Les politiques de l'immigration en France du début du XXe siècle à nos jours. in: Stora, Benjamin – Temime, Émile (dir.): 2007 Immigrations. L'immigration en France au XXe siècle, s. 157-182. Paris: Hachette.
BARŠOVÁ, Andrea – BARŠA, Pavel (2005): Přistěhovalectví a liberální stát. Imigrační a integrační politiky v USA, západní Evropě a Česku. Brno: Masarykova univerzita.
BOURDIEU, Pierre (2001): Langage et pouvoir symbolique. Paris: Fayard.
BUDIL, Ivo T. (2003): Mýtus, jazyk a kulturní antropologie. Praha: Triton.
HUNTINGTON, Samuel P. (2001): Střet civilizací. Praha: Rybka Publishers.
LEVEAU, Rémy – WIHTOL de WENDEN, Catherine – Mohsen-Finan, Khadija, (ed.) (2003) De la citoyenneté locale. Paris: IFRI.
NOIRIEL, Gérard (2011): Úvod do sociohistorie. Praha: Slon.

- NOIRIEL, Gérard (2007a): A quoi sert „l'identité nationale“. Marseille: Agone.
- NOIRIEL, Gérard (2007b): Immigration, antisémitisme et racisme en France (XIXe-XXe siècle). Discours publics, humiliation privées. Paris: Fayard.
- NOIRIEL, Gérard (2006): Introduction à la socio-histoire. Paris: La Découverte.
- NOIRIEL, Gérard (2001): État, nation et immigration. Mesnil-sur-l'Estrée: Folio.
- NOIRIEL, Gérard (1994): La nationalité au miroir des mots. in: Falga, Bernard – Wihtol de Wenden, Catherine – Leggewie, Clause, ed., Au miroir de l'autre. De l'immigration à l'intégration en France et en Allemagne, s. 21-31. Paris: CERF.
- NOIRIEL, Gérard (1992): Population, immigration et identité nationale en France. Paris: Hachette.
- NOIRIEL, Gérard (1988): Le creuset français. Histoire de l'immigration XIXe-XXe siècles. Paris: Seuil.
- RÉMOND, René (1996): Le XXe siècle. De 1918 à 1995. Paris: Fayard.
- SCHNAPPER, Dominique (2007): – Qu'est-ce que l'intégration? Paris: Gallimard.
- SCHNAPPER, Dominique (2000): – Qu'est-ce que la citoyenneté? Paris: Gallimard.
- SCHNAPPER, Dominique (1998): La relation à l'Autre. Au cœur de la pensée sociologique. Paris: Gallimard.
- SCHNAPPER, Dominique (1994): La France de l'intégration. Sociologie de la nation en 1990. Paris: Gallimard.
- ŘÍCHOVÁ, Blanka (2002): Úvod do současné politologie. Praha: Portál.
- TODOROV, Tzvetan (2004): Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine. Paris: Le Seuil.
- UHEREK, Zdeněk – BAZAC-BILLAUD, Laurent (dir.): 2000 – Slova města. Praha: CEFRES de Prague, s. 5-18. (Cahier du Cefres n° 18)
- WEIL, Patrick (2005a): La République et sa diversité. Immigration, intégration, discriminations. Paris: Le Seuil.
- WEIL, Patrick - DUFOIX, Stéphane (2005b): L'esclavage, la colonisation, et après..., Paris: PUF.
- WEIL, Patrick (2004a): La France et ses étrangers. L'aventure d'une politique de l'immigration de 1938 à nos jours. Paris: Gallimard-Folio.
- WEIL, Patrick (2004b): Qu'est-ce qu'un Français? Paris: Gallimard-Folio.
- WIHTOL de WENDEN, Catherine: 2006a – Une logique de fermeture doublée de la question de l'intégration. In: Lequin, Yves, ed., Histoire des étrangers et de l'immigration en France, s. 461-500. Paris: Hachette
- WIHTOL de WENDEN, Catherine: 2006b - L'intégration des populations musulmanes en France, trente ans d'évolution. in: Arkoun, Mohammed (dir.): 2006 – *Histoire de l'Islam et des musulmans en France du Moyen Age à nos jours*. s. 800-821. Paris: Albin Michel.
- WIHTOL de WENDEN, Catherine (1996) – L'Autre au quotidien. In: Badie, Bertrand – Sadoun, Marc, ed., L'Autre: études réunies pour Alfred Grosser, s. 151-160. Paris: Presses de Sciences Po.
- WIHTOL de WENDEN, Catherine (1995a): France: les mirages de l'immigration zéro. In: Wihtol de Wenden, Catherine – de Tinguy, Anne, ed., L'Europe et toutes ses migrations, s. 57-71. Bruxelles: Éditions Complexe.
- WIHTOL de WENDEN, Catherine (1994): Le cas français. in: Falga, Bernard – Wihtol de Wenden, Catherine Leggewie, Clause (dir.): 1994 – Au miroir de l'autre. De l'immigration à l'intégration en France et en Allemagne. s. 41-59. Paris: Cerf.
- WIHTOL de WENDEN, Catherine (1992): L'immigration maghrébine entre une représentation figée du passé et une perception fantasmatique du présent. In: Basfao, Kacem-Henry, Jean-Robert, ed., Le Maghreb, L'Europe et La France. Paris: Editions du Centre national de la recherche scientifique.

2.2 Články

- NOIRIEL, Gérard (2005): Histoire de l'immigration en France. État des lieux, perspectives d'avenir. Hommes et Migrations 1255, č. mai-juin: 38-48.
- SCHNAPPER, Dominique (2006): L'échec du „modèle républicain“? Réflexion d'une sociologue. Les Annales 61, (4): 759-776.
- SITEK, Pavel (2008a) „Le discours postcolonial à la française“ vu comme „redescription métaphorique de la réalité“. Migrations Société 120, č. novembre-décembre: 173-192.
- SITEK, Pavel (2008b): Imigrační otázky ve Francii: metaforický přepis a francouzský postkoloniální diskurs. Akta Fakulty filozofické ZČU v Plzni, (5): 179-194.
- SITEK, Pavel (2006): K problematice imigračních otázek ve Francii. Český lid, Etnologický časopis 93, (4): 349-364.
- WIHTOL de WENDEN, Catherine (2008): Panorama mondial des flux migratoires. Dossier du présentation du colloque Le droit à la mobilité: nouvel horizon pour penser les migrations? (25. září 2008. SSAÉ Paris.)
- WIHTOL de WENDEN, Catherine (1995b): Le thème de l'immigration entre à l'université. Hommes et Migrations 1190, septembre: 6-15.

Internet

Definice cizince:

http://questions-contemporaines.histoireimmigration.fr/sommaire/les_mots/Qu_est_ce_qu_un_etran-ger.html (12. 12. 2007)

Definice přistěhovalce

http://www.hci.gouv.fr/article.php?id_article=45&var_recherche=definition, (12. 12. 2007)

http://www.insee.fr/fr/nom_def_met/definitions/html/immigre.htm (12. 12. 2007)

François Fillon

http://www.social.gouv.fr/htm/actu/33_031208ff.htm (9. 10. 2004)

Francouzské referendum:

www.interieur.gouv.fr/rubriques/b/b3_elections/b31_actualites/index_html/ue12p.pdf (10. 5. 2005)

Informační portál o dění na francouzské politické scéně:

<http://www.france-politique.fr> (průběžně od 2007)

<http://www.france-politique.fr/election-presidentielle-2002.htm> (20. 12. 2007)

Národní fronta:

Jean-Marie Le Pen: http://www.frontnational.com/doc_bio.php (1. 12. 2008)

Marine Le Pen: <http://www.marinelepen.com/marine-biographie.html> (1. 5. 2009)

Politický náhled na integraci:

http://www.archives.premierministre.gouv.fr/jospin_version3/fr/ie4/contenu/27085.htm#2 (1. 10. 2004)

Jaroslav Franc

A Common Word Between Us and You: Introduction and comments

Paper deals with the open letter *A Common Word Between Us and You* (see Quran 3:64), dated 13 October 2007, from religious leaders of the Muslim faith all around the world joined under the guidance of *The Royal Aal al-Bayt Institute for Islamic Thought* in Jordan, addressed to leaders of all denominations of the Christian faith with the Roman Catholic pope Benedict XVI on the top of the list, Jews are not mentioned in the list of addressers but are mentioned in the text of the open letter. This paper presents a content of the open letter *A Common Word* and shows some reactions and following discussion about the open letter. The paper also introduce to the interreligious dialogue between Christians, mainly Catholics, and Muslims today.

Key words: A common word, open letter, dialogue, Christianity, Islam, religions
Klíčová slova: Rovné slovo, otevřený dopis, dopis, křesťanství, islám, náboženství

The document *A Common Word Between Us and You* was formulated as an open letter issued on 13 October 2007. And it was addressed to leaders of the Christian faith from all denominations, and was written by leaders of the Muslim faith, also from different sects. The open letter *A Common Word* is not the first text written down by Muslim scholars and leaders to the Christians, it follows up, for instance, to *Open letter to his holiness Pope Benedict XVI* from the year 2006 (dated on 13 October 2006), which had been a response to H.H. Pope Benedict's famous lecture at the University of Regens-

burg in Germany. Main topic of his lecture, focused mainly on Christianity was a relation between the faith and the reason. The well known reaction forced by ardent journalists all around the world was fast and one of them was the *Open letter to his holiness Pope Benedict XVI*. It was signed by 38 leading Muslim Scholars and leaders from all around the world. In the year 2006 letter they also quoted and appreciated official teaching of Roman Catholic Church, namely a Declaration on the Relation of the Church with Non-Christian Religions *Nostra Aetate*, from the year 1965, but it was just the beginning and prelude to the open letter *A Common Word*. Because, it is valued in nowadays that in *A Common Word*, 138 Islamic personalities wrote to promote interfaith dialog and to reveal and declare that there is some common ground between Islam and Christianity.

The sponsor of the letter was an international independent research institute The Royal Aal al-Bayt Institute for Islamic Thought in Amman, Hashemite Kingdom of Jordan. It is an international Islamic non-governmental, independent institute. The purpose of the Royal Aal al-Bayt Institute is to serve Islam and humanity at large.

Contents of the *A Common Word Between Us and You*

What is the content of the open letter *A Common Word*? In general we can say: it calls for peace between Muslims and Christians and tries to work for a common ground among both faiths based especially on two main commandments: (1) every human being must love one and unique God; and (2) every human being must love his fellow man (his neighbour as it is said according the Christian tradition). Authors of the open letter are convinced, that two basic commandments could be found within the sacred scriptures and traditions of the Jews, Christians, and Muslims. The open letter *A Common Word* begins with *List of Addressees*. It is addressed at first to H.H. Pope Benedict XVI, than to His All-Holiness Bartholomew I, Patriarch of Constantinople, New Rome, then to other patriarchs of the Orthodox churches all around the world, also to bishop Kryštof, orthodox Metropolitan of the Czech and Slovak Republics, because this church is autocephalous. It is also addressed to leaders of larger Christian denominations – Methodists, Baptists, Evangelical and so on. The list of addresses is immediately followed by a chapter *Summary and Abridgement*, two pages. Then a two-fold core of the letter is given: It is the first chapter entitled *Love of God* which consists of two parts (1) the first is *Love of God in Islam*, about 5 pages and (2) the second is the chapter *Love of God as the First and Greatest Commandment in the Bible* about 3 pages. Second is the chapter *Love of the Neighbour* which also consists of two parts (1) the first is *Love of the Neighbour in Islam* one page, (2) and the second is the text *Love of the Neighbour in the Bible* also only one page. Text is summarized in the chapter named *Come to a Common Word Between Us and You* where are Christians invited (da‘wa, in the religious sense, the da‘wa is the invitation, addressed to men by God and the prophets, to accept the true religion, conf. Canard, M. (1986): II, 168a–170b) in order to accept

offered common word, i.e. offered open letter. On the very end of the letter are notes in a number of 23. There are many quotations from the Koran and hadiths, partly from Bible.

As it was mentioned before, the letter is signed by 138 prominent Muslim personalities from a large number of countries of several continents. Just a few examples: Sultan Muhammadu Sa'ad Abubakar, Leader of the Muslims of Nigeria. Prof. Dr. Abdul-Salam Al-Abbadi, President of Aal Al-Bayt University in Jordan. Sheikh Muhammad Nur Abdullah, Vice President of the Fiqh Council of North America, United States of America. Prof. Dr. Abd Al-Wahhab bin Ibrahim Abu Solaiman, Member of the Committee of Senior Ulama, Saudi Arabia. Prof. Dr. Mustafa Çağrı, Mufti of Istanbul, Turkey. Sheikh Mustafa Cerić, Grand Mufti and Head of Ulema of Bosnia and Herzegovina. Sheikh Ali Jum'a, Grand Mufti of the Arab Republic of Egypt. And many others. Full list of signatories is attached to the open letter. (conf. Franc, J. 2008, s. 84-88) The open letter *A Common Word* can be found on a special web side <http://www.acommonword.com>, where are visitors encouraged to "fully endorse" the document and leave some comments and suggestions. The Muslims' letter, titled "*A Common Word Between Us and You*," seeks to build on common ground shared between Muslim's and Christian's faiths. It compares texts from the Old Testament and the New Testament of the Bible and the Koran to argue that Christians and Muslims worship the same God. It says that both religions believe in "the primacy of total love and devotion to God," and both value love of neighbor and a peaceful world. And it is really the crucial point of the letter. A lot of questions were consequently raised: Is there really a common ground? Is there really a common word between both religions? Let us see some comments, suggestions and reactions from the Christian world, mainly from the catholic tradition.

Reactions and responses

In general: many Christian leaders, scholars and lay persons have made public statements or replies to the letter, among the others also Archbishop of Canterbury Rowan Williams, and Samuel Kobia, General Secretary of the World Council of Churches in Geneva etc. Among the noteworthy and significant is a positive replay from the Yale Divinity School's in USA, entitled "*Loving God and Neighbor Together: A Christian Response to A Common Word between Us and You*", released on October 12, 2007 (Yale response 2007).

The paper points out on the reactions from the Catholic theologians, bishops and the official representative body of Catholic Church the Vatican Holy See. One of the reasons for such kind of limitation is on the one hand the fact that the open letter was addressed in the first place to the Roman bishop and the Pope Benedict XVI and on the other hand the reactions from many branches within the Abrahamic religions were too large to be presented in one paper. The text of the paper continues's in three main points: The first are responses from Arabic and Nigerian catholic bishops. The second are words from the Roman Catholic Cardinal Jean-Louis Pierre Tauran, he was at the

time of the release of the open letter the President of the *Pontifical Council for Interreligious Dialogue* in Vatican. The third is the beginning of the new form of the religious dialogue in Christian Muslim forum in Vatican and words of H.H. Pope Benedict XVI.

Response from Arabic and Nigerian bishops

At first I will quote words of the Catholic Bishop of Arabia who published an article examining the call for dialogue made in an open letter to Christian leaders worldwide. Swiss-born Bishop Paul Hinder (*1942) is based in Abu Dhabi, United Arab Emirates. He is responsible for Catholics in the entire Arabian Peninsula and he published his words in *Oasis Journal*, the binaural magazine of the Oasis International Foundation created in 2004 as the International Centre for Study and Research by the Patriarch of Venice Angelo Scola to promote mutual knowledge and encounter between Christians and Muslims. Bishop Hinder in his article welcomes the open letter in these words: "*There is no doubt that the "Open Letter and Call from Muslim Religious Leaders" on the occasion of the Eid al-Fitr (October 13th, 2007) must be seen as an historic event. (...) Here are Muslims offering a hand that we should take.*" (Hinder, P. 2007). But beside the agreement to all the words about the love to God and love to neighbor contained in the open letter he also calls for more freedom and security for the Christians minority in Saudi Arabia as well as he calls for the right to freely administer the Christian communities by the Christian priest arrived from abroad. There are about 1.2 million Christians in Saudi Arabia, most of them Catholic Filipino migrant workers. And bishop Hinder asks for clarification whether the love of God and the love of neighbor have the same meaning in both religions, because in day life in Saudi Arabia it is not clearly manifested. He links Christian love of neighbor to the human dignity of each person without exceptions as well as he links it to his or her right to grow in freedom. He also notes that for Christians love of neighbor extends to love of enemy, even if that person professes a different religion. And he asks whether this concept of love to neighbor is the same as it is in tradition of Islam. And of course bishop Hinder emphasized the uniqueness of Christ against the interpretation of the open letter A Common Word, which sees Jesus Christ as one of many prophets: "*Christians cannot simply see Jesus Christ as one among other prophets, but they profess him in his divinity as the living Son of God within the belief in One God in three Persons,*" (Hinder, P. 2007).

Bishop Hinder stressed some important points and I want to emphasize only two of them. The first: Dialogue between Muslims and Christians leading in words is simply possible, but the practical dialogue, for instance in the Middle East, is still challenge. The practical level of the dialogue must come hand in hand with theoretical and academic dialogue: *We cannot speak about the love of God and love of the neighbor without taking a clear position regarding the human dignity of each individual person and his or her right to live and to grow in freedom. For Christians, love goes beyond neighbor to include the enemy too, whether that person belongs to their own religion or not.* (Hinder, P. 2007) Simply he is calling for an integrity of religious words and actions. The second: Theologi-

cal differences between Christian and Muslim teachings can not be overlooked. *"There has to be further clarification about whether 'the love of God' and the 'love of neighbour' have the same meaning in both religions."* (Hinder, P. 2007) As he indicates we do not believe and love the same God, or we do not profess the faith in the same way. For Christians the God is the One and the Most Holy Trinity, for Muslims the God is One and Unique. And Muslims could hardly sign the document endorsing and accepting the teaching about Trinity as it might be understood by Christian reader. And if he does then he becomes a Christian and he couldn't take part in the interreligious dialogue because would become a member of the same religion.

Let us also pay attention to the reaction of the second bishop which is taken from the 12th Ordinary General Assembly of the Synod of Bishops, which had been held in Vatican, October 2008. Subtitle of meeting was *"The Word of God in the Life and Mission of the Church"*. In one of its meetings the Nigerian bishop John Olorunfemi Onaiyekan (*1944), Archbishop of Abuja (Nigeria) was given to hold a short word about his experience of interreligious dialogue with Muslims. I will present just three ideas of his text. At first he quotes documents from The Second Vatican Council (1962–1965). Dogmatic Constitution on the Church, *Lumen Gentium* where the article n. 16 declares: *"But the plan of salvation also includes those who acknowledge the Creator, in the first place amongst whom are the Moslems: these profess to hold the faith of Abraham and together with us they adore the one, merciful God, mankind's judge on the last day"*. Then he quotes also document *Instrumentum Laboris* article n. 56, the chapter on *"Interreligious Dialogue"* where is quoted passage from *Nostra Aetate* article n. 3, a text that specifically draws attention to the fact that Muslims worship the *"God ... who has spoken to men"*. So the purpose of bishop's intervention is to pay more attention to the tradition of the church, to the serious declarations of The Second Vatican Council about dialogue between Christians and Muslims and to develop deep reception of the spirit of the text.

The second: Bishop Onaiyekan is a man of practice, he is a shepherd of his Christian flock in certain place and so he follows: *I come from Nigeria, a nation where Christian-Muslim relations has been a constant challenge. I am therefore aware that the reality on the ground in many places since the last 40 years often makes one wonder if the positive and open position of the Church is not being naïve. Is there any reciprocity in our efforts at good relations?* (Onaiyekan 2008) He asks the very simple question because he is a man of daily pastoral service in streets of Nigeria and later he continues. And he follows: *"Whatever we may say, dialogue with Islam is necessary, no matter how difficult it may be."* (Onaiyekan 2008) In spite of different kinds of conflicts legitimized by religious language he calls for dialogue which will continue in theoretical as well as practical way.

The third: On the very end of his speech he adds words of hope and inspiration. He focuses on ongoing dialog between Christians and Muslims and he finds the open letter A Common word in a context of the developing historical process: *"But it is not all bad*

news. There are positive signs of the times which I think we should not overlook. In recent times, there is a growing self-criticism within the Muslim world. Furthermore, three important recent events should merit our attention: a) the open letter "A Common Word" b) the visit of the King of Saudi Arabia to the Pope, and so on and on." (Onaiyekan 2008) This is in brief a crucial idea of Nigerian bishop John Olorunfemi Onaiyekan, Archbishop of Abuja presented in his speech in 2008. Christians and Muslims are in process of dialogue and in the scope of continuity of the dialogue he welcomes open letter as an important sign.

Voice of the bishops from United Arab Emirates and Nigeria is very significant, because Christians in the Middle East and Africa are "a solid bridge between the East and the West" (Khoury 2007, conf. Borrmans 2008: 7-13) as they share both Arabic or African culture as well as Western cultural tradition. Both of them the bishop Hinder and bishop Onaiyekan had some suspicions to the impact of the open letter to the life of ordinary Muslims but both of them welcome the open letter *A Common Word*, because they know that to build a better world is part of the mission of the Church and it could be done only hand in hand with others (conf. Rahner 1988: 50-71). And in order to reach the aim the Christians needs to link hands with others with whom they share the same concerns especially if they try to open a new way of cooperation. This is surely a pressing challenge for the two greatest religions on our planet – to find a common way to the better future.

Roma Catholic Cardinal Jean-Louis Pierre Tauran

Cardinal Jean-Louis Pierre Tauran (*1943) has been since 1 September 2007 a President of the *Pontifical Council for Interreligious Dialogue* in the Roman Curia. He and his department are responsible for relations of the Vatican with the other religions. Cardinal Tauran is a Vatican official and he also welcomes new way of possible dialog presented in open letter *A Common Word*. He calls it "a very interesting letter", and indicates that it is "a new document because it comes from both Sunni Muslims and Shia Muslims." (Tauran 2007) In his words it is also "a non-polemical document with numerous quotes from both the Old Testament and the New Testament." (Tauran 2007) Cardinal Tauran also noted that the letter is "a very encouraging sign because it shows that good will and dialogue are capable of overcoming prejudices. This is a spiritual approach to inter-religious dialogue which I would call dialogue of spirituality. Muslims and Christians must respond to one question: in your life, is God truly One?" (Tauran 2007a) But he also commented the document in critical way and says that real dialog with Muslims is really difficult. He for instance pointed out imbalances, such as opposition or limitations to the building of churches in some Muslim countries, whilst in Christian countries Muslims are free to build Mosques. But what is more important and want should be pointed out: "Muslims do not accept that one can discuss the Koran in depth, because they say it was written by dictation from God... With such an absolute interpretation, it is difficult to discuss the contents of faith." (Tauran 2007b) It was the typical academic critical reaction. However,

it must be said that Cardinal Tauran is a zealous leader of interreligious dialogue and he knows that Muslims and Christians are engaged in a substantive dialogue concerning theological and spiritual foundations. He also played important role in following discussion about the open letter *A Common Word* which took place in Vatican in 2008.

Continuity of the dialogue or the new start? Words of H. H. Pope Benedict XVI

A delegation of five Muslim signatories to the open letter *A Common Word* and the representatives of the Vatican agreed to found a permanent "Catholic-Muslim Forum" which would meet biannually and communicate on a regular basis, the agreement was signed next year after release of the open letter (March 5, 2008). The first session which was addressed by His Holiness Pope Benedict took place in November (4-6 November 2008) in Rome. At the meeting take part 24 religious leaders and scholars, twelve from each side. The themes of the first session was "*Love of God, Love of Neighbour, and Theological and Spiritual Foundation, and Human Dignity and Mutual Respect*" (Catholic-Muslim Forum 2008)

During the discussion were emerged a points of similarity and diversity, reflecting distinctive specific genius of these two religions. Final declaration published in English and French is summed up in 15 points. The second Seminar of the Catholic-Muslim Forum was held in will be convened approximately in two years in a Muslim majority country, date and place to be clarified later. (Catholic-Muslim Forum 2008) Pope Benedict XVI. did not attend the first meeting but he gave an audience in Clementine Hall, on Thursday, 6 November 2008 to the participants and in his short address he stressed his point of view: "*The great interest which the present Seminar has awakened is an incentive for us to ensure that the reflections and the positive developments which emerge from Muslim-Christian dialogue are not limited to a small group of experts and scholars, but are passed on as a precious legacy to be placed at the service of all, to bear fruit in the way we live each day.*" (Benedict XVI. 2008). The Pope in the beginning of his speech opens both questions of interreligious dialogue mentioned above: the dialogue of scholars and experts, as well as the dialogue of all believers in everyday life. In his speech Pope Benedict XVI stressed the words of catholic bishops and cardinal Tauran mentioned above: "*The theme which you have chosen for your meeting – "Love of God, Love of Neighbour: The Dignity of the Human Person and Mutual Respect" (...) highlights even more clearly the theological and spiritual foundations of a central teaching of our respective religions.*" (Benedict XVI. 2008) These words were used in spite of exegetical challenge of Koran in the Muslim theology as it is seen from the Catholic theology, it was also mentioned above in the paper. But he also pointed out the words of Catholic bishops (and others Catholic missionaries) about practical application of the document *A Common Word* to the everyday life: "*My hope, once again, is that these fundamental human rights will be protected for all people everywhere. Political and religious leaders have the duty of ensuring the free exercise of these rights in full respect for each individual's freedom of conscience and freedom of religion.*"

The discrimination and violence which even today religious people experience throughout the world, and the often violent persecutions to which they are subject, represent unacceptable and unjustifiable acts, all the more grave and deplorable when they are carried out in the name of God." (Benedict XVI. 2008). The Pope leads his words in harmony with tradition of the Catholic Church. Freedom of religion is inalienable and it grows from the dignity of each human person. And the Pope himself declares his position to the searching for the common ground of our religions concerning the "definition" of God: *"I am well aware that Muslims and Christians have different approaches in matters regarding God."* (Benedict XVI. 2008) But the Pope also shows a possible way of common ground and it could be the worship. *"Yet we can and must be worshippers of the one God who created us and is concerned about each person in every corner of the world."* (Benedict XVI. 2008) Relations especially to the Muslims community are presented by H. H. Pope Benedict XVI according to the documents of The Second Vatican Council where the faith and religion of Muslims is respectable and considered as a partner for possible dialogue and discussion. Crucial words of the Second Vatican Council were promulgated in the Declaration on the Relation of the Church to non-Christian Religions *Nostra aetate* (in latin *In our age*) proclaimed by His Holiness Pope Paul VI. on October 28, 1965. *"The Church regards with esteem also the Moslems. They adore the one God, living and subsisting in Himself; merciful and all-powerful, the Creator of heaven and earth. (...) Though they do not acknowledge Jesus as God, they revere Him as a prophet. They also honour Mary, His virgin Mother. (...) Finally, they value the moral life and worship God especially through prayer, almsgiving and fasting."* (*Nostra aetate*, 3) And for the future relations of the both religions the document says another significant words: *"Since in the course of centuries not a few quarrels and hostilities have arisen between Christians and Moslems, this sacred synod urges all to forget the past and to work sincerely for mutual understanding and to preserve as well as to promote together for the benefit of all mankind social justice and moral welfare, as well as peace and freedom."* (*Nostra aetate*, 3) It is the words of the Fathers of The Catholic Church and it is also the voice of recent Pope Benedict XVI. Current Roman bishop Benedict XVI finds himself right in the middle of the tradition of the Catholic Church (conf. Gioia, F. 1994, and Gioia, F. 2006), the tradition in continuity from the first centuries until the present time. But the Roman bishop is not aware to open the new questions as a *"different approaches in matters regarding God"*, and *"the discrimination and violence which even today religious people experience throughout the world"* and others (Benedict XVI. 2008). In spite of his absence in the meeting of the commission he was taking a part on the discussion. Pope Benedict XVI is very vivid author and since his inauguration as the Supreme Pontiff he released important encyclical letters. One of them is concerning the love: *Deus Caritas Est* – God is Love. (Benedict XVI, 2005). According his own words the open letter shows some affinities with his recent encyclical letter. In his own words: *"A Common Word letter (...) echoed a theme consonant with my first encyclical: the unbreakable bond between love of God and love of neighbor, and the fundamental contradiction of resorting to violence"*

ce or exclusion in the name of God.” (Benedict XVI 2009: 7, conf. Benedict XVI 2005: 16). The very end of his speech to Seminar members was followed by personal greetings and short discussions with participant in Clementine Hall, Vatican.

Summary

And there goes also my modest notice to the open letter *A Common Word*. This document was published in Jordan and signed by 138 Muslim scholars and religious leaders, but from the catholic point of view it means: It is signed by 138 Muslims; it is unofficial and for other millions Muslims not-binding document. It has been sent to the official religious leaders of whole Christian world. And it means that possible response of H. H. Pope Benedict XVI would be official word from Vatican and it would be in particular level binding in consciousness of millions Christians. H.H. Pope Benedict could hardly accept the invitation to offered word from each group of scholars formed in any place in the world. Authors of the open letter *A Common Word* are just a gathering of famous, widely recognized scholars and pious Muslims from all around the world, but on the other hand “they are offering a hand that we should take”. But still the voice of 138 Muslims signatories was not overheard, the new academic dialogue began, participant were received in Benedict’s audience and the theoretical dialogue was joined with call for dialogue and cooperation in every day life.

The document *A Common Word* aims for a search of the common ground or common word between both religions and between both cultures of the West and of the East. Reaction of the Catholic Church is cordial and open for another dialogue, which should start from questions: How can we discuss a matter of our religions if we can not discuss the exegesis of Koran? What is the meaning of the open letter *A Common Word* concerning love to God and love to neighbor? And related question: Who will supervise an application of words about love in everyday live?

REFERENCES:

Benedict XVI (2005): Benedict XVI God Is Love: Deus Caritas Est : Encyclical Letter. San Francisco : Ignatius Press, 2006.

Benedict XVI (2008): Benedict XVI Address of His Holiness Benedict XVI to Participants in the Seminar Organised by the “Catholic-Muslim Forum”. Rome: Libreria Editrice Vaticana, 2008. Also available online: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2008/november/documents/hf_ben-xvi_spe_20081106_cath-islamic-leaders_en.html (1. 2. 2008)

Benedict XVI (2009): Benedict XVI Address of His Holiness Benedict XVI Mosque al-Hussein bin Talal – Amman. In L’Osservatore Romano: Weekly Edition in English, 19, 2009.

Borrmans, M. (2008): Borrmans, M. Cristiani e Musulmani. Quattro precursori di un dialogo possibile. Mas-signon, Abd el-Jalil, Gardet, Anawati. Citta del Vaticano, Urbaniana University Pres, 2008.

Canard, M. (1986): Canard, M. Dacwa. In: Bosworth, C.E. Gibb, H.A.R. Heinrichs, W.P. Kramers, J.H. Le-comte, G. Levi E. (ed.) The Encyclopedia of Islam. Leiden : Brill, 1986.

Catholic-Muslim Forum (2008): Called to Be Instruments of Love and Harmony. Rome: Zenit.org, Novem-

ber 6, 2008. <http://www.zenit.org/article-24175?l=english> (1. 2. 2009)

Franc, J. (2008): Franc, J. Pastruszak, J. A Common Word - Rovné slovo pro nás i pro vás. In: *Studia Theologica*, 10, 3 [33], 2008.

Gioia, F. (1994): Gioia, F. (ed.). Il dialogo interreligioso nel magistero pontificio: Documenti 1963-1993. Citta del Vaticano : Libreria editrice Vaticana, 1994.

Gioia, F. (2006): Gioia, F. (ed.). Dialogo interreligioso. Nell'insegnamento ufficiale della chiesa catholica dal Concilio Vaticano II a Giovanni Paolo II (1963-2005). Citta del Vaticano : Libreria editrice Vaticana, 2006.

Hinder, P. (2007): Hinder, P. The Christians of Arabia Wonder about the Open Letter. In: Scola, A. (ed.) *Oasis magazine*. Venice, October 2007.

Instrumentum Laboris (2008): Synod of bishops, 12th Ordinary General Assembly, The Word of God in the Life and Mission of the Church : Instrumentum Laboris. Vatican City : The General Secretariat of the Synod of Bishops and Libreria Editrice Vaticana, 2008.

Khoury, G. S. (2007): Khoury, G. S. Interview. In: *Catholic News Agency*. September 26, 2007.

Lumen gentium. In: The teachings of the Second Vatican Council; complete texts of the constitutions, decrees, and declarations. Westminster, Md., Newman Press, 1966.

Nostra aetate. In: The teachings of the Second Vatican Council; complete texts of the constitutions, decrees, and declarations. Westminster, Md., Newman Press, 1966.

Onaiyekan, J. O. (2008): Onaiyekan, J. O. Intervention in the Hall. In: *Synodus episcoporum Bulletin*. XII. Ordinary General Assembly of the Bishops 5-26 October 2008. The Word of God in the Life and Mission of the Church. Vatican: Holy See Press Office, 2008.

Rahner, K. (1988): Rahner, K. Sendung und Gnade: Beiträge zur Pastoraltheologie. Tyrolia-Verlag : Innsbruck-Wien, 1988.

Tauran, J. L. P. (2007): Tauran, J. L. P. Interview. In: *Catholic News Agency*. October 12, 2007.

Tauran, J. L. P. (2007a): Tauran, J. L. P. Interview. In: *Radio Vaticana*, 3 Oct, 2007, audio track available online <http://www.radiovaticana.org/it1/Articolo.asp?c=160591> (1. 2. 2009)

Tauran, J. L. P. (2007b): Tauran, J. L. P. Interview: A la redécouverte du dialogue islamo-chrétien. In: *La Croix: Actualité Française & Internationale, Journal, Quotidien*. 19 October 2007.

Yale response (2007): Yale Center for Faith and Culture. Loving God and Neighbor Together: A Christian Response to A Common Word between Us and You. New York: New York Times, November 18, 2007.

Drahlavla Křandová

Slovotvorná charakteristika ruských neologizmů

Annotation

The last significant change in the Russian vocabulary took place in the half of the 80's of the 20th century in connection with the events of political and economical life in Russia. There emerged a need for the denomination of new realities. For new denominations Russian makes use of both, its rich word-formative and lexical potential as well as foreign potential concerning not only lexical and word-formative means but also word-formative approaches. The viability of the word-formative system can be seen in Russian during the adaptation of extensive vocabulary take-over from English. A complex overview of a current form neology shows that a significant part of word-formative approaches is related to the tendencies of language means economy. This is in line with a current trend: to express as much information as possible in a shortest time possible. It is the era of active abbreviation flooding, great growth of hybrid structures and the activation of univerbization tendencies; however, derivation and composition still rank among basic possibilities.

When creating neologisms, Russian does not know any limitations (phonemic, morphological, syntactical or typological), or in combining domestic and foreign features in one word because for Russian a communicative function is important.

Key words: Neologisms, word formativ, derivation, composition, abbreviations, univerbisation

Klíčová slova: Neologizmy, tvoření slov, odvozování, skládání, tvoření zkratk, univerbizace

Jazyk jako společenský jev je prostředkem dorozumívání a výměny myšlenek v lidském kolektivu. Každá zásadní změna v životě společnosti se zákonitě musí odrazit v jazyce. Zvláště slovní zásoba jazyka reaguje velmi citlivě na veškeré změny ve společnosti a ve způsobu života, aby jazyk mohl plnit svou základní funkci. Proto je slovní zásoba neustále v pohybu. Čím jsou politické, ekonomické i společenské změny bouřlivější, tím usilovněji se mimojazykové vlivy odrážejí v jazykovém systému daného jazyka. Těžko budeme hledat oblast života, v níž bychom se nesetkali s novými lexikálními jednotkami (neologizmy).

Proces obohacování slovní zásoby je dynamický a neukončený. Na obohacování slovní zásoby mají vliv jak vnější - přejímání cizojazyčné lexiky, tak i vnitřní faktory - sémantické a morfologické změny, posuny ve slovní zásobě různého typu.

K základním způsobům obohacování slovní zásoby patří jednak slovotvorné procesy, jakými jsou

- odvozování (derivace)
- skládání (kompozice)
- zkracování (abreviace)
- vytváření jednoslovných pojmenování (univerbizace)
- vytváření víceslovných (sdružených) pojmenování (multiverbizace)

a jednak neslovotvorné procesy, kam řadíme

- přejímání slov z cizích jazyků, při jejichž adaptaci může ruština ukázat životaschopnost svého slovotvorného systému
- kalkování (napodobování cizích vzorů)
- přenášení slovních významů na základě:
 - a) metaforizace (vnější podobnosti)
 - b) metonymizace (vnitřní souvislosti)
 - c) na základě rozšíření nebo zúžení významu

Z hlediska současného vývoje slovní zásoby a na základě excerpovaného materiálu¹ mohu konstatovat, že všechny výše uvedené slovotvorné procesy se promítají do ruské slovotvorby. Některé z nich mohou být upřednostněny a další odsunuty do pozadí. Mezi nejčastější slovotvorné postupy, které se podílejí na vzniku nových lexikálních jednotek,

1) Vzhledem k postavení publicistiky byl materiál čerpán z denního tisku (Известия, Правда, Комсомольская правда, Коммерсантъ, Чехия сегодня, Вёрсты, Ведомости, Независимая газета), časopisů (Лиза, Огонёк, ТВ-Парк, Бурда, Домовой), informačních materiálů (letáky cestovních kanceláří, prospekty, inzerty), z internetových stránek (www.ru; www.utro.ru) a z televizního vysílání.

patří především derivace, a to i u přejatých slov. Aktivními se stávají procesy univerbiza-ce, abreviace a kompozice.

V současné době derivace aktivuje nárůst počtu pojmenování s anglickým sufixem **-инг** (*байкинг, банджи джампинг, банкинг, боулинг, брифинг, дайвинг, де-мпинг, джипинг, джоггинг, допинг, инжинириг, каньонинг, кейтеринг, консал-тинг, лизинг, маркетинг, мониторинг, параглайдинг, паркинг, пилинг, рафтинг, рейсинг, рейтинг, рециклинг, сёрфинг, скейтбординг, стретчинг, стрипрей-синг, трекинг, тюнинг, фитинг, холдинг, шокинг*). Jde o pojmenování, která jsou přejímána z cizího jazyka (především z angličtiny) zároveň se slovem jako celek, čímž je slovo tvorná úloha sufixu oslabena. V původním jazyce jsou to slova morfologicky členi- telná, která patří k určitému slovo tvornému typu, zatímco v ruském jazykovém prostře- dí se tento sufix ještě nezformoval jako plnohodnotný prvek, protože většina slov, v nichž je zastoupen, postrádá slovo tvornou strukturu. Proces morfematizace je však proces postupný, dlouhodobý, při kterém se cizojazyčné strukturní prvky v přejímajícím jazyce začínají vyčleňovat jako samostatné morfémy. O tom, že se tento sufix začíná pomalu „osamostatňovat“, svědčí i vytváření derivátů, které v angličtině chybějí (*сквошинг, контроллинг*)². Politici, moderátoři, tvůrci reklam, ale i mládež využívají jak ruských, tak i cizojazyčných slovních základů a „hrou se slovy“ se podílejí na rozšiřo- vání okruhu těchto tzv. „ingových“ slov (*бездорожинг, бомбинг, кайфинг, мыслинг, праздниг, приколинг, скептинг, спортинг, стрессинг, шоунг, штопинг*). Slova tvořená sufixem **-инг** se dají zařadit do pěti základních lexikálně-tematických skupin, a to: do skupiny společensko-politické, ekonomické, vědecko-technické, sportovní a každodenního života.

Také slova se sufixem **-ер** (*бартер, брокер, ваучер, гамбургер, киллер, менеджер, отельер, плеер, тюнер*³) jsou přejímána jako celek.

Naopak, procesem morfologizace prošel sufix **-ист**, který se již vyčlenil jako samostatný prvek. Je to velmi produktivní prvek, který se podílí na tvorbě substantiv označujících názvy osob v širokém slova smyslu (*глобалист, гомосексуалист, лоб- бист, пофигист, прогнозист, террорист, федералист, шантажист, экстре- мист, очеркист, связист*). Stává se také součástí okazionalizmů (*сумоист, вуйае- рист, брэйнрингист*).

Vidíme, že derivací se mohou tvořit také slova okazionální, která mohou na- rušovat pravidla jazykové slovo tvorby, a potenciální, která vznikají podle produktivních modelů, v souladu s jazykovými pravidly. Jedná se o řečová novotvoření, která se mo- hou změnit v jazyková. V současné době je velmi obtížné oddělit při takovém množství nových slov od sebe neologizmy, okazionalizmy a potenciální slova, a proto je lingvisté

2) Tato slova se již stala součástí slovníku.

3) Člověk, zabývající se tuningováním aut

začínají spojovat do jedné skupiny a považují je za neologizmy. Tyto neuzuální způsoby tvoření slov navyšují počet slovotvorných prostředků v jazyce (nové afixy, nové kombinace afixů) a rozšiřují hranice slovotvorného systému.

Aktivním je i sufix **-изация** (*зарплатаизация, наркотизация*), který navyšuje počet procesuálních pojmenování, od nichž se často tvoří slovesa na **-изировать** (*долларизация – долларизировать; дигитализация – дигитализировать; криминализация – криминализировать; легализация – легализировать*). Tato podstatná jména jsou v ruštině řazena do skupiny podstatných jmen slovesných, třebaže od sloves nebyla utvořena.

Z ruských sufixů mají největší frekvenci sufixy **-ик, -ник, -щик** (*бутылочник, бюджетник, государственник, державник, дубляжник, перестроечник, переговорник, рыночник; налоговый, силовик, теневик; альтернативщик, застойщик, компьютерщик, оборонщик*), které se podílejí na tvoření názvů typu nomina actoris;⁴ dále potom sufix **-ка**, který se hlavně podílí na tvorbě deverbativních podstatných jmen (*разборка*) a univerbizovaných pojmenování (*гражданка, оборонка*).

Velmi časté je tvoření sloves od podstatných jmen (často cizího původu) pomocí nejrůznějších sufixů, popř. i prefixů (*баксить, групповать, индексировать, квартировать, лидировать, комиссарить, оскандалиться, паниковать, пенсионерить, приплюсовать, рэкетировать, хипповать, сникерснуть, эволюционировать*). Nejčastějšími sufixy jsou, jak dokládají příklady, sufixy domácího původu **-ова, -и** a sufix cizího původu **-ирова**. Slovesa se také velmi často tvoří od podstatných jmen označujících zvířata (*слонять* - nic nedělat; *свинячить* - dělat nepořádek, být nekulturní, nepořádný; *ослить* - říkat různé hlouposti, mluvit nerozumně; *сослить* - říct zjevnou hloupost).

Stranou nezůstává ani prefixace u sloves, a to především u přejatých, kterou se realizují nejen významové diference, ale především vidové změny, protože slovesa přejatá z neslovanských jazyků bývají většinou obouvidová. Jak dokazují příklady, největší frekvenci mají prefixy domácího původu **с-, от-, про-** (*спрогнозировать, отксерить, отрегулировать, отрекламизировать, отреставрировать, пробойкотировать, продегустировать, проинформировать, проинтервьюировать, прооперировать*), dále **о-** (*обанкротиться*), **рас-** (*раскритиковать*), **раз-** (*разрекламизировать*), **за-** (*застраховать, запланировать*). Jedná se o proces v ruštině velmi intenzivní. Slovesná prefixace může také sloužit jako prostředek stylistické charakteristiky, kdy nepřidává slovesu žádný zvláštní význam, ale pouze ukazuje na příslušnost k té či oné vrstvě jazyka. Nejvíce takto utvořených sloves spadá do sféry

4) Nejčastěji pojmenovávají stoupence, přívržence někoho, něčeho (*рыночник, теневик*), nebo označují příslušnost ke kolektivu (*бюджетник, бесплатник, бутылочник*) či názvu profesí (*оборонщик, отраслевик, силовик, дубляжник*).

профesionálního jazyka, jehož cílem je významově modifikovat sloveso (*засолить* x *посоли́ть*; *завесить* x *взвесить*; *закартографировать* x *картографировать*; *зарегулировать* x *регулировать*).

V rámci derivace dochází i k aktivizaci procesu přechylování, na němž se hlavně podílí sufix **-ша**, méně již sufixy **-ка** a **-иса** (*автомобилистка*, *адвокатша*, *бодибилдерша*, *маникюрша*, *миллионерша*, *скейтёрша*, *спринтерша*, *редакторша/редактриса*, *репортёрша*). Třebaže počet substantiv se sufixem **-ша** narůstá, stále mají ohraničené použití. Jsou to slova hovorová, typická pro ústní mluvu a profesionální jazyk. Jejich rozšíření pravděpodobně brání dvojznačnost, protože pojmenovávají ženy podle povolání jejího muže (odpovídá českému paní doktorová, paní generálová) a také ženy podle vykonávané profese.

Aktivní je také tvoření přídavných jmen od přejatých podstatných jmen pomocí domácích sufixů, nejčastěji **-овый** a **-ный**, která v původním jazyce nenajdeme

(*гламур* – *гламурный*; *демпинг* – *демпинговый*; *кейс* – *кейсовый*; *лейбл* – *лейбловый*; *офис* – *офисный*; *рейтинг* – *рейтинговый*). Orientace na cizojazyčnou slovní zásobu přispěla k nárůstu počtu nesklonných substantiv (*граффити*, *лобби*, *мафиози*, *профи*, *секси*, *сиди*, *хиппи*, *яппи*), z nichž se některá stávají příkladem morfologické adaptace, např. *граффитист*, *лоббист*, *лоббировать*, *мафиозный*, *мафиози-отель*, *сидюшник*, *хипповать*.

Sílící slovotvorná tendence, která se projevuje růstem okazionálního, individuálního tvoření slov a širokým používáním osobních jmen politických a veřejných činitelů, je v ruské lingvistice charakterizována jako «рост личностного начала»⁵. Jména osob vytvářejí celé řady odvozených slov různé sémantiky i struktury. V procesu slovo-tvorby se tak objevují nejrůznější afixy a afixoidy, např. **-ист** (*ельцинист*), **-ец** (*жириновец*), **-изм** (*путинизм*), **-щина** (*горбачёвщина*), **анти-** (*антигайдаровец*), **про-** (*проельцинский*); **-оид** (*ельциноид*), **-фобия** (*путинофобия*), **-мания** (*горбимания*). Se jménem bývalého ruského prezidenta se pojí sufix **-инг** (*путинг*) ve významu «žebříček Putina». Kromě podstatných a přídavných jmen se objevují také příslovce utvořená podle modelu **по + přijmení + -овски** (*по-путиновски*, *по-черномырдиновски*, *по-гайдаровски*). Přijmení se stává také součástí kompozita a slovotvorných hříček (*горбостройка*, *чубаучер*).

Ve slovotvorbě může docházet i k procesu zcela opačnému, kdy se tvoří substantiva bezsufixálním způsobem. Jde o slova označující převážně názvy osob, které se tvoří od přídavných jmen na **-льный** (*провинциальный* – *провинциал*; *федеральный* – *федерал*; *нелегальный* – *нелегал*; *региональный* – *регионал*; *маргинальный* – *маргинал*; *неформальный* – *неформал*). Tento způsob tvoření slov není pro ruštinu

5) ПАНОВ, М.В.: Из наблюдений над стилем сегодняшней периодики. In: Язык современной публицистики. Москва 1988, s. 27

ničím novým. Objevoval se již v 60. - 70. letech minulého století, ale v současné době počet takto utvořených slov neustále stoupá, což může být spojeno s tendencí ekonomie jazykových prostředků.

Kromě standardních výše uvedených postupů je třeba mezi neologizmy zařadit lexikální jednotky vzniklé pomocí dalších slovotvorných postupů. Jedním z těchto postupů může být např. kalambúr⁶. Bouřlivé sociální změny se stávají úrodnou půdou pro slovotvornou činnost s pomocí různých kontaminací (наложения, каламбурные образования)⁷, které byly dříve využívány humoristy a satiriky, ale dnes je vytvářejí hlavně publicisté k ironizování nějaké nové skutečnosti. Tento slovotvorný postup potvrzuje kombinační schopnosti ruštiny, protože velmi často dochází k porušování pravidel slovotvorby. Jedná se o nepříliš početnou skupinu slov tvořených neobvyklým způsobem, tzn. mechanickou kombinací dvou slov, ale podle produktivních modelů (катастрошка; покупант; прихватизация či обирализация; партозавр). Z dalších kontaminací můžeme připomenout бандократия, бровеносец, демокрад, дерьмократы, путингбург, сексплуатация, хрущобы⁸ apod. Velmi často se součástí «kontaminovaného» slova stávají slova cizojazyčná, což je důkazem jejich adaptace v novém jazykovém prostředí. Zvláště příznačné jsou případy kontaminace anglických a ruských prvků v žertovně-ironických slovních hybridech, jimiž je přeplněn současný jazyk mládeže, např. англиш, бутылбол, фрилавка.

V ruštině je zvláště od konce XX. století zřejmá tendence růstu analytismu, kdy se zvýšil počet vícemorfémových struktur a ve větší míře se začala objevovat spojení s analytickými přídavnými jmény ruského původu nebo již zdomácnělými (částečně zkrácenými), tzv. **analyty**⁹, což jsou nesklonné lexikální jednotky, které vztah k podstatnému jménu vyjadřují analytickými prostředky, tedy tvarem slova, nikoliv morfologickými (flektivními). To, že tyto rysy narůstají, neznamená, že ruština přestává být jazykem syntetickým.

K vysoce aktivním analytům můžeme zařadit, např. **гос-** (государственный), **гум-** (гуманитарный), **дем-** (демократический), **ино-** (иностранный),

6) Tento slovotvorný postup je znám i v češtině, např. lyrikál, kompostejner

7) SAVICKÝ, N., ŠIŠKOVÁ, R., ŠLAUFOVÁ, E.: *Rusko-český a česko-ruský slovník neologizmů*. Praha Academia 1999 s. 6

8) Toto slovo se začalo objevovat s velkou frekvencí na jaře 2007 v tisku vedle hovorového slova хрущёвка, což souviselo s výnosem vlády tyto domy do roku 2010 zbourat. Slovo vzniklo kontaminací slov Хрущёв а трущобы.

9) Slovo аналит poprvé použil Панов v roce 1971.

ПАНОВ, М.В.: Об аналитических прилагательных. In: Фонетика. Фонология. Грамматика. Москва 1971. V současnosti se touto problematikou zabývá ve svých pracích také Krysin, např. КРЫСИН, Л.П.: *Русский язык сегодня 2*, Москва 2003

мед- (медицинский), **нар-** (народный), **нац-** (национальный), **проф-** (профессиональный), **пром-** (промышленный), **спец-** (специальный), **спорт-** (спортивный), **строй-** (строительный) apod. – *госгарантии, госсубсидии, гостайна, гуманитарная помощь, демблок, демизменения, иновалюта, иномарка, инопресса, медстраховка, нардеп, нацбез, нацпрограмма, промзона, спецвыпуск, спецкомиссии, спецоперации, спецсигналы, спецоружие, спорткар, спорткомплекс, стройкомплекс.*

Z hlediska tvoření nových slov plní funkci analogickou funkci prefixoidů¹⁰ kořenového typu a dávají vznik zkratkovým složeninám¹¹ neboli kompozičně-zkratkovým slovům,¹² v nichž stojí v prepozici a plní funkci přívlastku. Vyčlenily se stejně jako cizí prvky typu **авто-** (автомобильный), **авиа-** (авиационный), **агро-** (агрономический), **био-** (биологический), **гео-** (геологический), **гидро-** (гидрологический), **евро-** (европейский), **метео-** (метеорологический), **нарко-** (наркотический), **порно-** (порнографический), **секс-** (сексуальный), **теле-** (телевизионный), **термо-** (термический), **тур-** (туристический), **фото-** (фотографический), **эко-** (экологический/экономический)¹³ apod. např. *автодорога, автоинспекция, автомойка, автономности, автостоянка, автострахование, автосалон; авиабилет, авиапассажир, авиаперелёт; агротуризм; биокефир, биопродукты, биоинженер, биомногозерновой, биотеррор, биометрический, биоассортимент, биобезопасность,*

10) *Pojem afixoid, prefixoid, suffixoid se objevil u Potichy. Do té doby se tyto prvky označovaly jako «první část složených slov» nebo «prefix».* (Русская грамматика 1980, Šmilauer V.: *Tvoření slov v češtině*, Praha 1967).

ПОТИХА, А.З.: *Современное русское словообразование*, Москва 1970.

Buzássyová K. uvádí, že se jedná o osobitý typ morfému, který se uplatňuje hlavně při hybridních slovech. Je také interpretován jako kořenový morfém, jeden ze základů složeného slova, kdy se do spojení mohou dostat také původně odseknuté části prvního členu původně dvouslovného motivantu. Slova s odseknutým prvním členem nazývá kompozičně-zkrácenými slovy.

BUZÁSSYOVÁ, K.: *K dimenziám internacionalizácie slovnej zásoby*. In: *Internationalizmy v nové slovní zásobě*. ÚJČ AV ČR, Praha 2003, s. 10-13)

11) GAZDA, J.: *Dynamika a internacionalizace slovní zásoby současné ruštiny*. Brno 1996, s. 51

12) BUZÁSSYOVÁ, K.: *K dimenziám internacionalizácie slovnej zásoby*. In: *Internationalizmy v nové slovní zásobě*. ÚJČ AV ČR, Praha 2003, s. 12-13

13) *O problematice těchto elementů existuje celá řada odborných prací a pojednání (Kostomarov, Zemská, Panov, Krysin, Uluchanov) i v české jazykovědě (Martincová, Savický, Dokulil, Gazda, Mejstřík), avšak v hodnocení morfémového statutu těchto mezinárodních (většinou řecko-latinských) prvků jsou mezi autory a jednotlivými jazykovědci rozdíly.*

биотехнологии, биотопливо, биошампунь; геопатогенный; гидромассаж; евро-валюта, европарламент; метеоинформации, метеослужба; наркоугроза, нарко-полицейский, наркоторговец, наркоделец, наркозависимый, наркокурьер; порно-бизнес, порносайт, порноиндустрия; секстанцы, сексидол; телечиночник, телеигра; термобельё; турагенство, турфирма, туроператор, турбизнес, тур-бизнесмен, турпродукт, туриндустрия, туркомпания, турпоездка; экобензин, экозона, экосистема, экотеррорист.

U mnohých přejatých kořenových prvků dochází k postupnému osamostatňování, které vyúsťuje v různé míře k určité lexikální samostatnosti. Prvky ztrácejí adjektivní charakter a získávají status samostatné lexikální jednotky. Příčinou jejich vydělování v samostatnou jednotku může být jejich narůstající frekvence používání a snaha o «ekonomii» jazykových prostředků. Svou samostatnost získaly např. **авто, видео** (tento audiovizuální prostředek je sice nahrazován jinými dokonalejšími přístroji, ale přesto si zachovává vysokou slovotvornou aktivitu), **диско** (vyskytuje se ve významu vyznávání určitého životního stylu, diskotéka, hudební styl), **порно, стерео, фитнес**,¹⁴ k nimž se přiřazuje také **супер**, o čemž svědčí i slova «*суперски*», «*суперский*». «Супер» neustále rozšiřuje své významy, např. *суперакция, суперраспродажа* (velmi výhodný); *суперкачество, суперартист, суперребёнок, суперталант* (vynikající, prvotřídní, nadaný, výjimečný); *суперкар* (luxusní a zároveň drahý); *супероружие* (nejmodernější); *супермаркет, суперрегион, супертайфун* (veliký, obrovský); *супервторник* (rozhodující); *суперамбициозный, супернизкий* (superlativ).

S rozvojem informačních technologií se do popředí dostává komponent **кибер-** (кибернетический), např. *кибервойна, киберпространство, киберкоманда*.

Budoucnost má před sebou také komponent **нано-** (*нанотехнологии, наночастицы, нанометр, нанограм, нанотрубки, нанокосметика, наноматериалы,*

14) *Фитнес, řídce фит* ve složeninách (*фитнес-зал; фитнес-мода; фитнес-клуб; фитнес-гимнастика; фитнес-техника; фитнес-наркоман; фит-сорта*) vystupuje ve významu *tělesná a duševní zdatnost, dobré zdraví, vhodný na podporu dobrého zdraví* a v současné době také ve významu «*nízkokalorický*». – Новыми сегментами должны стать лёгкие «фитнес»-сорта, не содержащие сахара и жира. (Известия, 24.2.2005) -- Розничные торговцы замечают, что йогурты с приставками «био» и «фит» продаются на 10-20% лучше обычных. (Коммерсантъ, 27.7.2004)

наноиндустрия, нанопурга),¹⁵ který se začal vyskytovat také samostatně díky zvýšené frekvenci užití¹⁶.

Nelze opominout ani tvoření slov s internacionálními morfémy (většinou řecko-latinského původu) typu **анти-, гига-, гипер-, де-, квази-, контр-, макро-, мега-, микро-, пост-, псевдо-, экс-** apod. (*антирыночник, антитабачный, антиглобалист, гиперинфляция, дерублевизация, контрпродуктивный, макроэкономика, мегарайон, мегабренд, миникамера*). Jak je z příkladů obou skupin patrné, pojí se tyto cizojazyčné afixální, popř. afixoidní morfémy nejen s cizojazyčnými, ale i ruskými slovními základy, což vede ke vzniku hybridních kompozit¹⁷, která jsou projevem dvou procesů v odborném vyjadřování – univerbizace a internacionalizace.

Velmi produktivní složku nových pojmenování představují v posledních desetiletích kompozita. Příčinou jejich vzniku je potřeba pojmenovávat nové jevy v oblasti odborného vyjadřování, případně profesní mluvy a slangu a vytvářet nová pojmenování v textech publicistického stylu. Předpokladem pro jejich vznik je vliv cizích jazyků a tendence vedoucí k «ekonomii» vyjadřování. Je to výhodnější, kratší pojmenování než slovní spojení nebo opisná forma a snadněji se od něho tvoří deriváty

15) *Нано přeжато з řečtiny про označení jedno miliardové části*

Dostalo se i do složeného slova з žargonизмом нурга – lhaní a spolu s ním označuje zručeného, ale nepoctivého příjemce grantů.

16) *Президент создал крупнейшую промышленную госкорпорацию, которая соберёт под своим крылом самые лучшие технологии страны. «Ростехнологии» смогут объединить и «авто» и «авиа», и даже столь модные сейчас «нано».* (Известия, 27.11.2007)

17) *Lingvisté k řešení problematiky hybridních kompozit přistupují z různých úhlů. Nejvíce se touto problematikou zabývají čeští lingvisté. Podle V. Mejstříka je východiskem klasifikace hybridních kompozit formální (slovnědruhová) utvářenost jako celku (substantivní, adjektivní ev. verbální hybridní kompozitum). (MEJSTŘÍK, V.: Tzv. hybridní složeniny a jejich stylová platnost. Naše řeč 48/1965, s. 1-18)*

Martincová vychází z hlediska genetického a dělí je do dvou skupin. (MARTINCOVÁ, O.: Problematika neologismů v současné češtině. Praha 1983, s. 121-124)

18) *Slovo топлес se stalo velmi populárním na podzim roku 2007, o čemž svědčí i jeho slovo tvorná aktivita. Nejčastěji vystupuje jako součást slovních spojení a kompozit (мировой топлес-этикет; топлес-пляж; стиль топлес; топлес-безопасность). V tisku se slovo objevilo s poznámkou «без верха; пляжный нудизм».*

Лучшим местом для загара топлес традиционно считается пляж Копакабана в Рио-де-Жанейро. - Топлес здесь вроде дресс-кода. - Топлес-пляж – его тусовочная атмосфера привлекает сюда толпы молодых, красивых и сексапильных. (www.blogcentrum.ru, 22.11.2007)

(кофе-брейк x *кофебреечный*). Zvláštní pozornost je třeba věnovat růstu produktivnosti kompozit, která vznikají vlivem angličtiny podle analogického strukturního modelu – slovotvorný systém ruštiny kopíruje určitý typ pojmenování, což je důkazem toho, že ani vzdálenost jazyků vzhledem ke gramatické stavbě není překážkou vzniku nového nebo aktivizace máloproduktivního modelu tvoření pojmenování. Převážná část kompozit je cizího původu jako celek a do ruštiny byla přejata spolu se slovem (*ат-маше-кейс; байкер-кросс; банк-кредитор; бизнес-вумен; бизнес-ланч; бизнес-центр; вэлнесс-центр; джек-пот; интернет-банкинг; интернет-кафе; кофе-брейк; пресс-конференция; реалити-шоу; рок-концерт; ски-кросс; тайм-аут; тайм-чартер; топлес-этикет*;¹⁸ *тюнинг-ателье; шорт-трек; шоу-бизнес; штрих-код*); druhé místo zaujímají kompozita skládající se z jednoho komponentu cizího a jednoho domácího, popř. zdomácnělého, která vznikla polokalkováním, popř. na domácí půdě podle cizího slovotvorného postupu (*бизнес-образование; допинг-проба; интернет-торговля; онлайн-бронирование; онлайн-заявка; стресс-тексты; тандем-прыжок; тюнинг-встреча*). V obou případech se jedná o kompozita bez spojovacího vokálu,¹⁹ i když u kompozit 2. skupiny se můžeme, sice zatím zřídka, se spojovacím vokálem setkat (*блоггосообщество*). Podle tohoto strukturního modelu se aktivizuje tvoření pojmenování, jejichž hromadný výskyt narušuje flektivní charakter nejen ruštiny, ale i dalších slovanských jazyků. Daneš píše: «mohli bychom říci, že tu do češtiny vstupuje jistý typologicky nový gramatický moment».²⁰ Tuto myšlenku lze vztáhnout s určitým omezením i na ruštinu.

Stranou nezůstává ani tvoření kompozit ze dvou domácích (zdomácnělých) komponentů pomocí spojovacího vokálu «о» nebo «е» (*гаражестроение, стеклопакеты, однополый брак, машиноместо, стенолаз, мусоросортировка, мусоросжигательный завод, налогоплательщик, пассажиропоток, ресурсосбережения, снегоход*).²⁰

Setkáváme se také s jevem, kdy je nesklonný komponent připojen postpozitivně, např. *бретели-спагетти; визажистка-профи; картофель-фри; смертники*

19) Man přiřazuje kompozita bez spojovacího vokálu ke kompozitům přechodného typu (jev mezi složeninami přiřadovacími a podřadovacími), kde první člen vystupuje ve funkci přívlastku nebo nejde vztah zcela určit. (*царь-пушка, стон-кран, портланд-цемент*) – MAN, O.: *Заклады лексикологии русского языка*. Praha 1975

20) DANEŠ, F.: *Český jazyk na přelomu tisíciletí*, Academia, Praha 1997, s. 24

21) SAVICKÝ, N.P.: *Neologie jako singulární bod jazykovědy*. In: *Česká slavistika 2003. České přednášky pro XIII. mezinárodní kongres slavistů, Ljubljana, 15.-21.8.2003*, Academia Praha 2003, s. 141. 24) *Univerbizační v ruštině se zabývala také RUDINCOVÁ, B.: Процессы универбации в современном русском языке*. In: *Gazda J.: Jazykovědná rusistika na počátku nového tisíciletí*. Brno 2002, s. 192-200

камикадзе; террористы-камикадзе; юбка-стреч. Takovýto tvar Savický nepovažuje za složené slovo, neboť první komponent se nezávisle skloňuje.²¹ V současné ruštině narůstá počet pojmenování, která někteří lingvisté řadí mezi složeniny, jiní mezi víceslovná pojmenování a další mezi přechodný typ, který by se mohl nazvat kompozičně-souslovným. Jsou to pojmenování, která vytvářejí apoziční vztah, kdy obě části vystupují jako samostatné prvky s vlastní gramatickou charakteristikou, tzn., že se obě skloňují; první substantivum se stává určeným a druhé určujícím, např. *автостоянки-башни; астроном-любитель; башни-близнецы* Всемирного торгового центра; *велосипед-бездорожник; врач-трансплантолог; девочка-великан; друг-спортсмен; каблук-шпилька; коммерсант-нелегал; маркетолог-аналитик; микрофон-петличка; огурцы-убийцы; отель-пещера; офицер-шпион; продавец-иностранец; предприятия-банкроты; ракеты-перехватчики; ракушка-тент; террорист-профессионал; террорист-самоубийца; туристы-водники; фанатики-смертники; фильм-призер; фирма-посредник*^{22, 21}.

Jak již bylo v úvodu řečeno, jsou mnohá kompozita ekonomičtější než jejich opisná forma, jsou kompaktní svým tvarem, vnitřní forma je čitelnější, jejich význam je snáze přijímán.²²

Pozice určujícího členu může být v kompozitu zastoupena také zkratkou (*ТВ-парк, ГМ-продукт; GPS-приёмник, SPA*²³ –salony, *SPA-процедуры, spa-услуги*), nebo symbolem (*Е-лифтинг, е-торговец, е-коммерция*).²³

Vznik pojmenování má své zákonitosti, které jsou odlišné v různých jazycích, ale i v rámci jednoho jazyka. Jednou z univerzálních tendencí, která charakterizuje slovanské jazyky, je tendence «šetřit» jazykové prostředky. Tato tzv. komprese se odráží v procesu **univerbizace**.²⁴ Termín univerbizace poprvé použil A.V.Isačenko.²⁵ Někdy je

22) *S tímto typem se začínáme setkávat i v českém tisku, např. matka-vražedkyně, medvěd-zabiják.*

23) *SPA (Spa, spa, ale i Cna) – z latinského sanitas per aqua nebo sanita per aqua (zvláštní vodní procedury) se do ruštiny překládá jako «здоровье через воду» nebo «здоровье с помощью воды». Současné chápání SPA je mnohem širší. Jedná se o ozdravovací komplex procedur s použitím vody – minerální, mořské, sladké, s mořskými řasami, léčivého bahna a léčivých rostlin.*

24) *Univerbizací v ruštině se zabývala také RUDINCOVÁ, B.: Процессы универбизации в современном русском языке. In: Gazda J.: Jazykovědná rusistika na počátku nového tisíciletí. Brno 2002, s. 192-200*

25) *ISAČENKO, A.V.: Обecné законности и национальные специфичности в развитии словных заимствований в славянских языках. In: К историческому изучению славянских языков. Olomouc-Praha 1957, s. 143-151. Ve svém článku píše, že jednotlivé typy pojmenování (komplexní pojmenování, složená slova a deriváty) představují jednotlivé etapy jednoho společného*

daný proces nazýván v ruské lingvistice «синтетическое сжатие», «стяжение» nebo «семантическая конденсация».

Na lexikální úrovni se projevuje jako transformace existujících víceslovných, komplexních pojmenování v jednoslovná, kondenzovaná pojmenování,²⁶ která mohou vzniknout různými slovotvornými procesy. Je třeba podtrhnout, že jednoslovná pojmenování se od víceslovných pojmenování odlišují svým stylistickým zabarvením. Vzniklé „univerbáty“ patří do hovorového, popř. profesionálního jazyka.

O velké produktivitě tohoto způsobu tvoření slov v současné ruštině svědčí nejen jejich vysoká frekvence v ústní mluvě (hovorové, profesionální) a v různých textech (uměleckých, vědeckých, publicistických), ale i snadné tvoření slov odvozených. Prostřednictvím hromadných sdělovacích prostředků pronikají do písemného projevu a odtud je jen krok k jejich neutralizaci, např. оборонные отрасли промышленности – *оборонка*; незавершённая стройка – *незавершёнка*; заграничная командировка – *загранка*; легковая машина – *легковушка*; отечественная продукция – *отечка*.

V ruštině existují různé typy univerbátů, které vznikají nejrůznějšími slovotvornými procesy, jakými jsou derivace (теневой бизнесмен – *теневик*), kompozice (обмен товарами – *товарообмен*), různé typy zkracování (акционерное общество – *АО*; иностранная фирма – *инофирма*; промышленная зона – *промзона*)²⁷ včetně stažení slovního spojení bez sufixace za současného zkrácení slovního základu (дефицитный товар – *дефицит*; контактные линзы – *контакты*; корпоративные вечеринки – *корпоративы*; наличные деньги – *нал*; позитивный результат – *позитив*; эксклюзивные новости – *эксклюзив*; экзотическое растение, животное – *экзот*) nebo substantivizace přídavných jmen (наличные деньги – *наличные*). Nejvíce se na tvoření jednoslovných pojmenování v dnešní době podílí sufixální derivace a mezi nejproduktivnější sufixy patří sufix *-ка*²⁸ (*аварийка*, *автогражданка*, *малолитражка*, *минималка*, *японка*).

procesu, jehož podstatou je ztráta samostatnosti jednoho z členů dvoučlenného pojmenování, spojení dvou komponentů do jednoho celku. Tento proces považuje za jednu ze zákonitostí rozvoje slovní zásoby a nazývá ho kondenzací. (s. 145)

26) Tamtéž, s.145;

DOKULIL, M.: Tvoření slov v češtině 1. Teorie odvozování slov. Praha 1967, s. 27-28

27) Čeští lingvisté tento typ spojují s kompozicí (s výjimkou iniciálových zkratk), protože tímto způsobem vznikají kompozičně-zkrácená slova různého stupně redukce (*спецназ*, *компромат*, *инофирма*)

28) Univerbáty s tímto sufixem mají dlouhou historii. Daný slovotvorný model vznikl ve 40. letech 19. století v hovorovém jazyce v prostředí mezi divadelníky. Tehdy se objevily názvy divadel jako např. *Мариинка* (*Маринский оперный театр*); *Александринка* (*Александринский драматический театр*).

Mezi jednoslovnými výrazy se v poslední době objevuje skupina slov, která je utvořena od trpných přídavných jmen slovesných, např. *неучтѣнка* - неучтѣнные деньги, товары; *незавершѣнка* - незавершённая стройка.

Velkou aktivitu vyvíjí také sufix **-ик**, který se nejčastěji používá pro označení osob podle činnosti, profese, např. *биржевик, бюджетник, деловик, погодник, ручник, рыночник, сырьевик, теневик, уголовник, частник*. Setkáváme se s ním i v derivátech označujících předmět, např. *бесшумник, мобильник, мультик, ночник, обменник, ужастик*, avšak tato slova patří mezi hovorová. Své místo při tvoření jednoslovných pojmenování mají také sufisy **-ушка, -ок, -уха, -юга, -щина**, např. *аннушка, легковушка, психушка, комок, совок, бытовуха, заказуха, мокруха, развлекуха, спецуха, чернуха, журналюга, чрезвычайщина*, z nichž hlavně poslední tři se podílejí na vzniku stylisticky snížených slov, slov se záporným emocionálně-expresivním zabarvením, která se dostávají na stránky tisku, protože těmito prostředky se dají lépe vyjádřit odsouzení, ironie i nadsázka.

Jednoslovné výrazy se tak mohou používat v různých významech v závislosti na tom, jaká konkrétní slovní spojení zastupují, např. *молочник* ve významu prodavač-mlékař; nádoba na mléko; pracovník v mléčném průmyslu; *ночник* původně noční lampička, pak i noční vozka, noční letec (stíhač), dnes obchod s nepřetržitou otevírací dobou; *персоналка* – osobní záležitosti, osobní automobil a nově osobní počítač nebo příplatky k platu nebo penzi za zásluhy. Univerbizovaná pojmenování se tak podílejí na vzniku polysémie.

Na každém kroku, jak v písemných, tak i v ústních projevech, se setkáváme se zkratkami. Znějí z televizních obrazovek, objevují se v novinových článcích s různou tematikou, odborných textech, reklamách, obchodech apod., a proto je současné období nazýváno «obdobím aktivních zkratek» (Kozáková, Kostomarov, Zemská). Na konci XX. století se tvoření zkratek stalo vysoce produktivním způsobem tvoření nových slov. Jaká je příčina tohoto jevu? Je to potvrzení toho, co je již známo, a to vliv mimojazykových faktorů na vnitřní vývoj jazyka. Jejich produktivita souvisí s dynamičností našeho života a spočívá v tom, že se současné jazyky snaží vyjádřit co nejvíce informací za co nejkratší dobu a analytické nominace komplikují vyjadřování a tím i proces komunikace. A to je také důvod vytvářet k nim zkrácené synonymické tvary - zkratky a kompozičně zkratková slova různého typu.

Je.A.Zemská uvedla, že «в языке аббревиация выполняет компресивную функцию, т.е. служит для создания более кратких, чем соотносительное словосочетание, номинаций».²⁹ Kromě této funkce, kterou zkratky plní zejména

v obchodním, publicistickém a vědeckém jazyce, slouží zkratky od poloviny XX. století ještě jako prostředek expresivizace řeči.

Termín zkratka je v odborné lingvistice vykládán rozdílně. V některých pracích je v úzkém slova smyslu za zkratku považován pouze iniciálový typ, některé gramatiky pojem zkratka chápou širěji a zařazují k nim i různé typy zkratkových slov³⁰ (složených), zkrácené «odseknuté» tvary podstatných jmen nebo atributivních částí slovních spojení, např. *спец* (специалист), *профи* (профессионал), *фанат/фан* (фанатик), *копир* (копировальный аппарат), *дефицит* (дефицитный товар), *тень* (теневая экономика), *импорт* (импортные лекарства), *комплекс* (комплексный обед),³¹ popř. slova odvozená od iniciálových zkratk (ГАИ – гаишник).³² Většina slov, utvořených tímto způsobem, se nejčastěji vyskytuje v hovorovém jazyce nebo profesionální mluvě, odkud pronikají do spisovného jazyka. Někteří lingvisté hovoří o tom, že «усечение слов и основ следует рассматривать как подсистему обычного словообразования, потому что оно, как и всё словообразование, базируется, как правило, на принципе синтагматической экономии».³³

V současné ruštině jsou zastoupeny všechny typy zkratk, které jsou utvořeny podle známých slovotvorných modelů a které můžeme rozdělit podle frekvence na různé skupiny a jejich podskupiny. Zastoupeny jsou zkratky iniciálové (vlastní, akronyma), např. *ГМ* – генетически модифицированный; *ОМОН* – Отряд милиции особого назначения; *ФСНП* – Федеральная служба налоговой полиции; sem můžeme zařadit i zkratky psané latinkou, např. *SMS*, *PC*, *PR*, *TV*, *GPS*, které většinou bývají součástí kompozita, např. *CD-стойка*; *TV-тумбы*; *SIM - карта*; *SMS - сообщение*;

30) *Man, Kostomarov, Zemská*

31) *Tomuto typu zkracování se také říká apokopa, která je charakterizována jako přirozený a zákonitý jev u slov a slovních spojení, která mají vysokou frekvenci použití. V jazyce se setkáváme s čistou a smíšenou apokopou. V prvním případě se odstraňuje část fonematického složení slova nebo slovního spojení (позитивный результат – позитив; туристическая поездка – тур; фанатик – фанат; специальное назначение – спецназ; коммерческий банк – комбанк). U smíšeného pak proces tvoření nových slov probíhá ještě s pomocí jiných způsobů a prostředků slovotvorby, nejčastěji však sufixací (видеомагнитофон – видик; тунейдец – туник).*

32) *Русская грамматика. Москва 1980, s. 255*

33) *ЧУНЫЦЗЕ, Л.: Тенденция к экономии словообразовательных средств в современном русском языке. In: Русское слово в мировой культуре. Русский текст и русский дискурс сегодня. Материалы X Конгресса международной ассоциации преподавателей русского языка и литературы. Санкт-Петербург 2003, s. 283 под редакцией Роговой К.А., Рогожинской Н.О.*

VIP - *персоны*; *IT-специалист*; *PR-компания*. Zkratky slabičné (skupinové),³⁴ např. *главред* (главный редактор); *демпрон* (демократическая пропаганда); *морпех* (морской пехотинец); *общепит* (общественное питание); *сексот* (секретный сотрудник); *торгпред* (торговый представитель) jsou dobře známy nositelům ruštiny a kromě toho jsou v hovorovém i spisovném jazyce pravidelně používány. Dále jsou vytvářeny zkratky smíšené (iniciálově-slabičné), např. *АСКО* (Акционерная страховая компания); *ЕвБРР* (Европейский банк реконструкции развития); *АСКо* (Акционерная страховая компания); *КоАП* (Кодекс об административных правонарушениях). Objevují se také zkratky kombinované s číslicí (*H5N1*).

Některé zkratky podlehly lexikalizaci, např. *бомж*, které se do aktivního užívání dostalo z policejních protokolů. Lexikalizované zkratky se velmi často stávají motivačním základem pro vytvoření řady derivátů: *бомж* – *бомжиха/бомжовка, бомжонок, бомжатник, бомжевать/бомжировать*. Výslovnost mnohých anglických zkratk dala vzniknout slovům, např. *PC* - *писюк*; *ISQ* - *аська*; *CD* - *си-ди, сидюк*; *SMS* - *эсэмэска* a *эсэмэсник* (ten, kdo posílá do sdělovacích prostředků SMS-zprávy); *SIM* – *симка*; *PR* - *пиар*, které se stalo derivačním základem pro vznik dalších slov s pomocí různých sufixů, např. *пиарщик, пиаровец, пиарство, пиаровский, пиарный, пиарить* a součástí kompozit, např. *пиар-атака, пиар-компания, пиар-подготовка*.

Velmi produktivním modelem se v ruštině stává tvoření slov z ruských iniciálových zkratk, které také podléhají slovotvorným procesům a stávají se tak východiskem pro tvoření odvozených slov, např. *МИД* – *мидовец, мидовский*; *ОМОН* – *омоновец, омовский*; *ГБ* – *гэбист/гэбэшник, гэбэшный*; *ЦБ* - *цэбэшник, цэбэшный*; *НТВ* – *энтэвэшник, энтэвэшный*; *ГАИ* – *гаишник, гаишный*.

O derivátech, vzniklých ze zkratk, se zmiňuje již V.G.Kostomarov, který píše: «образования такого рода в прошлом вообще не допускались».³⁵

Zkracování zaujímá v rámci tvoření slov specifické místo. Ve srovnání s ostatními způsoby a slovotvornými prostředky nejvíce odráží tendenci ekonomie jazykových prostředků.

Negativní stránku zkratk vidí N.Valginová³⁶ «Создание аббревиатурных наименований - самый продуктивный способ компрессии многословных названий, особенно названий учреждений, организаций (партийных, общественных,

34) HAUSER, P.: *Nauka o slovní zásobě. Praha 1978, s. 155-156. Tyto zkratky nazývá skupinovými z hlediska struktury a z hlediska fungování v projevu je řadí mezi zkratková slova, protože se jako slovo píše a skloňují se.*

35) КОСТОМАРОВ, В.Г.: *Языковой вкус эпохи. Из наблюдений над речевой практикой масс-медиа. Москва 1994, s.159*

36) ВАЛГИНА, Н.С.: *Активные процессы в современном русском языке. Москва 2003, s. 148*

государственных), высших и средних учебных заведений и т.п. Однако эти краткие наименования могут оказаться непонятными для всей массы населения, и в этом их очевидное неудобство. Более того, многие из них неудобны в орфоэпическом смысле (напр. новое образование ГИБДД³⁷ вместо всем известного и благозвучного ГАИ»).

Při pojmenování využívá ruština jak svůj bohatý slovotvorný a lexikální potenciál, tak i cizojazyčný, a proto z popisu slovotvorné charakteristiky současné ruštiny nelze vyloučit cizojazyčná slova a výrazy, slovotvorné prvky ani slovotvorné postupy, přejaté převážně z angličtiny. Nebývalý příliv cizojazyčných lexikálních jednotek, který se započal koncem 20. století, není v ruštině žádným výjimečným jevem. Je to přirozený výsledek politické a ekonomické integrace států, důsledek navázání ekonomických, politických a kulturních styků s jinými zeměmi. Jak se s ním ruština vyrovná, ukáže až budoucnost. Také ruští lingvisté ve vztahu k cizím slovům nezaujímají jednotný názor.

Souhrnný pohled na současnou tvarovou neologii v ruštině ukazuje, že převážná část slovotvorných postupů souvisí s tendencí ekonomie, úspornosti jazykových prostředků. Je to období záplavy aktivních zkratk, velkého nárůstu hybridních struktur (potvrzují kombinační schopnosti ruštiny) a aktivizace tendencí univerbizačních; přitom derivate a kompozice stále patří k základním možnostem. Při tvorbě neologizmů ruština nezná téměř žádná omezení (fonematická, morfologická, syntaktická nebo typologická), platí to i pro kombinování domácích a cizích prvků v jednom slově; důležitá je komunikativní funkčnost. Také spojitelnost jednotlivých prvků je skoro bez hranic a prvky lexikální se široce uplatňují ve funkci afixální.

Jak uvádí Kostomarov, tvoření slov má v jazyce pět funkcí: nominativní, konstruktivní, kompresivní, expresivní a stylistickou. V dnešní době se uplatňují hlavně tři z nich, a to nominativní, expresivní a kompresivní.³⁸

Literatura citovaná

Kniha

- Daneš, F. a kol.: Český jazyk na přelomu tisíciletí. Academia Praha 1997
Gazda, J.: Dynamika a internacionalizace slovní zásoby současné ruštiny. Brno 1996
Dokulil, M.: Tvoření slov v češtině I. Teorie odvozování slov. Praha 1967
Hauser, P.: Nauka o slovní zásobě. Praha 1986
Man, O.: Základy lexikologie ruského jazyka. Praha 1975
Martincová, O.: Problematika neologizmů v současné spisovné češtině. Praha 1983
Šmilauer, V.: Tvoření slov v češtině, Praha 1967

37) ГИБДД - Государственная инспекция безопасности дорожного движения. Častěji se však užívá zkratka БД (бэ-дэ) - безопасность дороги.

38) КОСТОМАРОВ, В.Г.: Современный русский литературный язык. Москва 2003, s. 694

- Валгина, Н.С.: Активные процессы в современном русском языке. Москва 2003
 Земская, Е.А.: Русский язык конца XX столетия (1985-1995). Москва 1996
 Земская, Е.А.: Современный русский язык. Москва 2000
 Костомаров, В.Г.: Современный русский литературный язык. Москва 2003
 Крысин, Л.П.: Русский язык сегодня I. Москва 2000
 Крысин, Л.П.: Русский язык сегодня II. Москва 2003
 Панов, М.В.: Об аналитических прилагательных. In: Фонетика. Фонология. Грамматика. Москва 1971
 Потиха, З.А.: Современное русское словообразование. Москва 1970
 Русская грамматика. Москва 1980

Článek ve sborníku

- Buzássyová, K.: K dimenziám internacionalizácie slovnej zásoby. In: Internacionalizmy v nové slovní zásobe. ÚJČ AV ČR Praha 2003, s. 5-16
 Isačenko, A.V.: Obecné zákonitosti a národní specifčnost ve vývoji slovní zásoby slovanských jazyků. In: K historickosrovnávacímu studiu slovanských jazyků. Olomouc-Praha 1957, s. 143-151
 Rudincová, B.: Процессы универбации в современном русском языке. In: Savický, N.P.: Neologie jako singulární bod jazykovědy. In: Česká slavistika 2003. České přednášky pro XIII. Mezinárodní kongres slavistů Ljubljana 15.-21.8.2003, Academia Praha 2003, s. 135-145
 Панов, М.В.: Из наблюдений над стилем сегодняшней периодики. Язык современной публицистики. Москва 1988
 Чуньдзе, Л.: Тенденция к экономии словообразовательных средств в современном русском языке. In: Русское слово в мировой культуре.
 Русский текст и русский дискурс сегодня. Материалы X Конгресса международной ассоциации преподавателей русского языка и литературы. Санкт-Петербург 2003, s. 279-287

Článek v časopise

- Martincová, O.: K problematice lexikálních neologizmů. In: Slovo a slovesnost. 33/1972, s. 283-293
 Mejstřík, V.: Tzv. hybridní složeniny a jejich stylová platnost. In: Naše řeč, 48/1965, s. 1-18
 Черникова, Н.В.: Слова вместо словосочетания. In: Русская речь 3/2003, s. 46-51

Slovníky

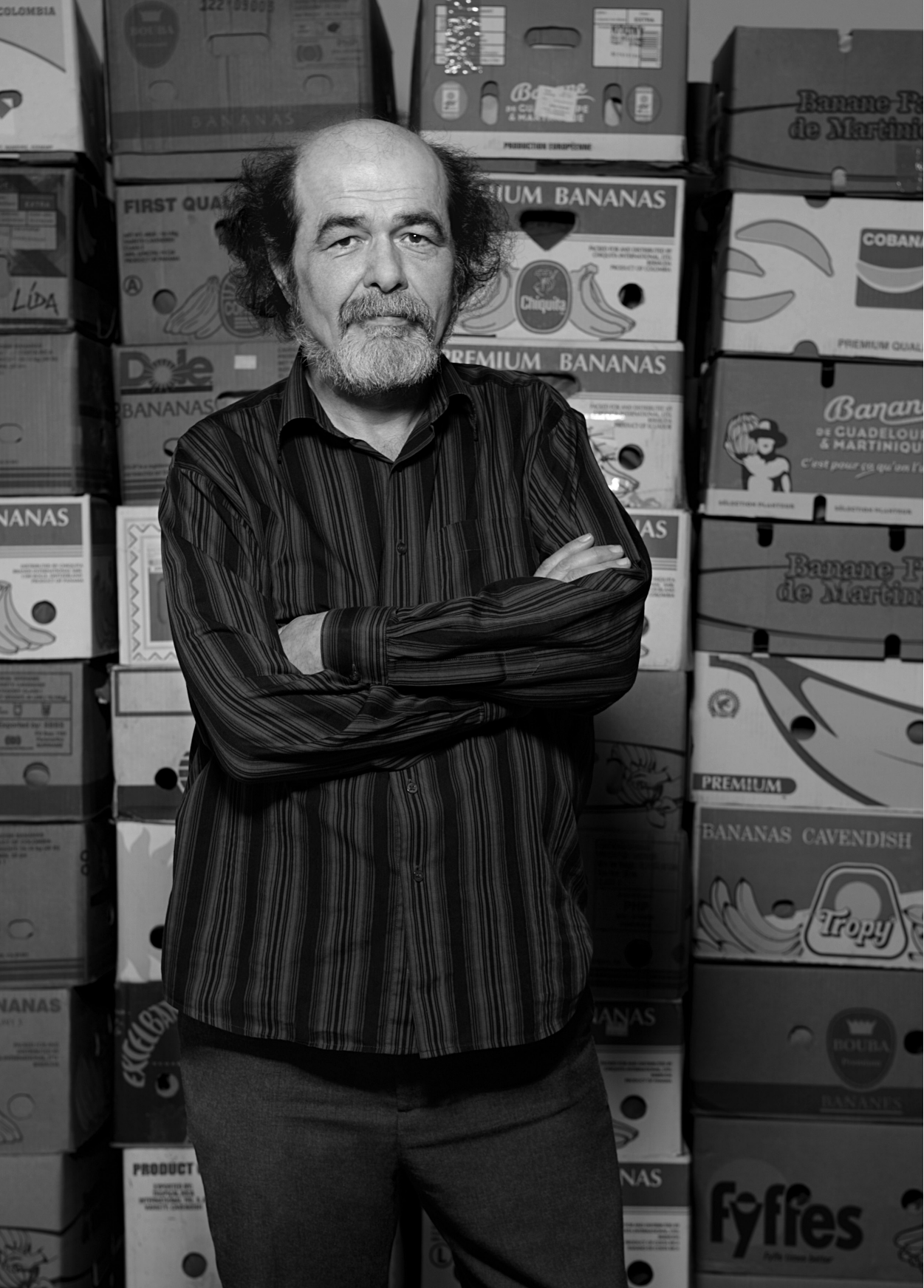
- Savický, N., Šišková, R., Šlaufová, E.: Rusko-český a česko-ruský slovník neologizmů. Praha Academia 1999

Literatura tématu

- Gazda, J.: Příspěvky k aktuálním otázkám jazykovědné rusistiky. Brno 1999
 Gazda, J.: Jazykovědná rusistika na počátku nového tisíciletí. Brno 2002
 Chlupáčová, K.: K sémantické neologii v současné ruštině. Slavica Pragensia XXV. Praha 1985, s. 253-262
 Chlupáčová, K.: Из наблюдений над актуальной лексикой. Rossica 2/1996, s. 20-30
 Martincová, O.: Окказиональные слова в сопоставительном аспекте. In: Сопоставительное изучение словообразования славянских языков. Москва 1987, s. 170-173
 Rudincová, B.: Typy pojmenování v současné ruštině. Ostrava 2000
 Sádliková, M., Savický, N., Šišková, R., Šlaufová, E.: Slovník postpřelomové doby. Slavia 63/1994, č.3, s. 267-276
 Брагина, А.А.: Неологизмы в русском языке. Москва 1973
 Винокур, Г.О.: Заметки по русскому словообразованию. Известия АН СССР, т. V, 1946, s. 315-332
 Колесов, В.В.: Жизнь происходит от слова. Санкт-Петербург 1998
 Костомаров, В.Г.: Русский язык в иноязычном потоке. In: Русский язык за рубежом 2/1993, s. 17-26
 Матюхина, В.С.: Способы номинации в современном русском языке. Наука Москва 1982
 Попова, Т.В., Рацибурская, Л.В., Гугунава, Д.В.: Неология и неография современного русского языка. Москва 2004
 Розенталь, Д.А.: Современный русский язык. Москва 2002
 Шапошников, В.Н.: Русская речь –1990 х. Современная Россия в языковом отображении. Москва 1998

rozhovor

Doc. RNDr. Jaroslav Brůžek, Ph.D.
RNDr. Vladimír Blažek, CSc.



Jaroslav Brůžek

Rozhovor s RNDr. Vladimírem Blažkem, CSc.

Vladimíre, před nedávnem jsi oslavil „šedesátku“, přičemž 12 let z toho je spojeno s Fakultou filozofickou v Plzni. První otázka je tedy trochu „na tělo“: Pokusil ses bilan- covat své působení zde?

Přiznám se, že nikoliv. Zatím totiž vůbec nebilancuji. Skutečnost, že čas ubíhá a nějak poznamenává moji tělesnou schránku a dění kolem mne, samozřejmě vnímám. Kdy- bych se pokusil stručně okomentovat svůj „dopad“ na fakultu, tak bych nejspíše zdůraz- nil prohloubení zájmu studentů o komplexnější, interdisciplinární chápání člověka, jeho chování a projevů. Snad mé aktivity přispěly na odborné úrovni i diskuzi o souvislostech sociálních aspektů kultury, vnímání či myšlení na jedné straně a biologicko-evolučních vysvětlení na straně druhé. Za určitou zásluhu si také dávám, že si biologická antropolo- gie, za jejíhož reprezentanta se považuji, vytvořila v rámci humanitně zaměřené fakulty dostatečně pevnou a uznávanou pozici. Toto není dáno jen mojí snahou, ale také spolu- účastí nevelkého týmu kolegů, kteří se podíleli na vzniku a rozvíjení navazujícího studij- ního oboru Antropologie populací minulosti.

Jestli mi dovolíš, zastavil bych se nejdříve právě u skutečnosti, že Vaše oddělení zodpo- vídá za magisterský obor Antropologie populací minulosti. Jaký je jeho význam, co zde na fakultě přináší?

Jak již z názvu vyplývá, má Antropologie populací minulosti retrospektivní charakter. Náš obor se snaží rekonstruovat z kosterních pozůstatků život našich předků, ale chápeme jej

holisticky se zakotvením v evolučním přístupu a opírajícím se o vše, co může pomoci poznání minulých společenství. Nejdůležitějším materiálním objektem, ale zdaleka nikoliv jediným, jsou kosterní pozůstatky, z nichž lze skutečně odečíst mnoho specifických údajů. Vedle způsobu života, souvisejícího s aktivitou či pohybem a fyzickou zátěží, ale i výživou a produkcí potravin, se zájem oboru projevuje i v sledování zdravotního stavu lidí minulosti. Je namístě poznamenat, že zkoumáme také souvislosti života lidí s prostředím v rovině ekologické a klimatické s důsledky pro demografii. Důraz klademe na interdisciplinaritu, tedy na spojení poznatků biologického zkoumání, archeologických dat a komparace s etnologickými a kulturně antropologickými poznatky. Dosti velkou péči věnujeme metodologické přípravě studentů, aby byli schopni se vyrovnat s tradicí biologického myšlení a s používáním přírodovědeckých metod a technických prostředků. Nutným předpokladem je terénní zkušenost. V tomto ohledu máme blízko k archeologii. Vždyť ne nadarmo se dnes pro jednu z dílčích oblastí užívá termín bioarcheologie. Oba obory tudíž spolupracují a na sebe navazují, ale na druhou stranu i soupeří. Ukazuje se, že při odkryvu pohřebišť či jednotlivých hrobů by byla optimální přímá účast antropologa, aby nedocházelo ke zbytečným ztrátám mnoha důležitých informací. Naopak správná biologická interpretace se neobejde bez archeologických dat.

Vznik oboru je spojen s iniciativou a entuziasmem Doc. Vladimíra Sládka, který později přešel na pražské pracoviště na Přírodovědecké fakultě. Navázal tak na kořeny, které dříve položili externí pracovníci, působící tehdy ještě na Fakultě humanitních studií, jmenovitě prof. Kos, prof. Slípka a prof. Strouhal, k jejichž odkazu se i já hlásím. Ty sám jako reprezentant podobně zaměřeného pracoviště na Univerzitě v Bordeaux bys mohl jistě obhájit důležitost našeho oboru přesvědčivěji než já. Ale výstupy našeho oddělení nejsou postaveny jen na Antropologii populací minulosti.

Jako biologický antropolog jsi absolventem Přírodovědecké fakulty Univerzity Karlovy. Jak jsi se dostal ke spolupráci s obory na „druhé straně“ v tradičním chápání vědeckých disciplín?

To má více příčin. Jednak již v gymnaziálním mládí se můj zájem dělil mezi umění (zvláště výtvarné), přírodu (resp. biologii) a člověka ve smyslu náklonnosti k psychologii a filozofii. Mému myšlenkovému naturelu nakonec nejvíce odpovídala ta biologie a tak jsem ji šel studovat. Snad zde sehrál roli zážitek z porozumění základům dědičnosti z přednášek Rozhlasové univerzity, kterou jsem po večerech sledoval. To byla doba, kdy se u nás moderní genetika teprve nesměle prosazovala po období ideologického odmítání. Na Přírodovědecké fakultě mi však bylo od začátku jasné, že se budu specializovat na antropologii.

Další formující událostí byla potřeba najít si zaměstnání po ukončené vědecké aspirantuře (tehdejší formě doktorského studia). Nemohl jsem se příliš rozhodovat, neboť jsem se nedávno před tím oženil a očekával první z dvou mých dcer. Zčásti osobní kontakty a zčásti tlak, který jsem vyvíjel, mne zavály do Psychologického ústavu Akademie věd.

Zde jsem se seznámil s psychology a psychologii a našel svůj klíčový obor – etologii. I ta byla tehdy v naší zemi teprve v plenkách, ale přímo mne oslovila. Od toho se odvíjel dále můj zájem o biologické základy lidského chování jako součásti antropologie.

A konečně třetí a již zakotvující moment se udál zde v Plzni. Po částečném rozpadu Psychologického ústavu v 90. letech jsem hledal svoji seberealizaci a přes peripetie působení v Centru pro studium vysokého školství při MŠMT a vyučování na vyšších odborných školách jsem byl přijat na tehdejší, nedávno zrozenou Fakultu humanitních studií ZČU. Myslím si, že zájem o člověka na pomezí biologických a humanitních věd se vine mým životem jako červená nit.

A myslíš si, že jako biologicky vzdělaný antropolog můžeš odborníkům na kulturu a lidskou společnost něco říci a nabídnout?

Jsem přesvědčen, že biologická antropologie v mnoha svých směrech má co říci a nabídnout. Jen letmo si lze připomenout otázku adaptability člověka na různé klimatické a ekologické podmínky a způsoby subsistence, a to současně v rovině morfologické, fyziologické, behaviorální a samozřejmě i kulturní. Ukazuje se, že některé kulturní změny mohou probíhat podle obdobných vývojových principů jako evoluce biologická. Souvislost populační genealogie a vývoje jazyků je jen tím nejznámějším příkladem. Poznání naší evoluce nelze opírat buď jen o kamennou industrii nebo jen o morfologickou proměnlivost, případně o studium ekologických změn. Je nezbytné současně modelovat chování a sociální život našich předků na základě třeba komparace s chováním lidoopů, hlubší znalosti konkrétních evolučních mechanismů nebo znalosti vztahů mezi činností mozku a kognitivními procesy.

Jsem si také jistý, že pro porozumění významu manželství, rodičovství nebo přibuzenství coby sociálních institucí se nelze obejít bez evolučního pohledu, jak k nim došlo. Například nezralost dítěte a dlouhé předreprodukční období má biologické příčiny (zvláště pro potřebu růstu a vývoje mozku) a vyžádaly si zainteresování muže na péči o děti, tedy své potomky. To vedlo k zásadním změnám ve strategii výběru partnera, a to oboustranně, což dosud úplně nepřekrývá nejen vliv kulturních zvyklostí, ale ani módnosti. Dlouhodobé soužití muže a ženy – bez ohledu na formu manželství, způsob jeho uzavření a jeho sociálním významům – změnilo výrazně lidské sexuální chování.

Ještě si neodpustím upozornit na fenomén altruistického, resp. prosociálního a kooperativního chování, které má biologický základ a zasahuje do utváření lidskosti jako takové a lidských společností a vztahů a vazeb v nich. Prosociálnost je zřejmě evolučně výhodná na skupinovém principu, což se mimo jiné projevuje vymezováním a odhraničováním skupin. To může být východiskem i pro pojetí etnicity (viz můj článek v Acta FF v čísle 3 v loňském roce). A tak by bylo možné pokračovat.

Biologické základy lidského chování jsou biologům a biologickým antropologům zřejmé. Jak je přijímají kolegové ze sociálních věd?

Domnívám se, že je to do značné míry ovlivněno dobově; jinými slovy, jsou údobí, kdy je ve vědách o člověku více podtrhávána sociální podmíněnost, a období, kdy naopak převažuje pohled biologický. Něco jako kyvadlo. Vzpomeňme například na jednoznačný akcent na sociální aspekty ve smyslu „vše je podmíněno kulturou“ v USA po druhé světové válce včele s Margaret Meadovou, který byl vystřídán sociobiologií Edwarda Wilsona. V době po roce 1989 byla u nás věnována pozornost zvláště americké sociální a kulturní antropologii v „boasovském“ pojetí, což jistě byla reakce na předchozí zavřená vrátka těmto směrům. Když jsem nastoupil na fakultu, setkával jsem se spíše s odmítáním významu biologických determinant člověka, resp. jejich vnímáním jako jakéhosi materiálu, ze kterého je to podstatně utvářeno až kulturou. Hlad po takovém chápání lidského světa jsem cítil i u tehdejších studentů. Zde si dovoluji poznámku, že tím spíše je chvályhodné a ojedinělé, že přesto byly do výuky sociální a kulturní antropologie zařazeny přednášky také z biologické antropologie. V biomedicínské oblasti a zvláště v neurovědách však současně nastal nebývalý rozmach studia činnosti mozku a současně po sociobiologii nastoupila energicky evoluční psychologie, což obojí vedlo v některých oblastech věd o člověku (uveďme si psychologii) k vytlačování sociálního determinismu. To se projevuje i ve vyšší míře akceptování biologických základů lidské psychiky a chování člověka včetně evoluční interpretace jejich významu u představitelů společenských věd a v zájmu i u části současných studentů.

Podle mne jsi opominul ještě jednu společensky diskutovanou oblast. Mne, jako také biologického antropologa, dráždí zaměňování termínů sex jako biologického pohlaví a gender coby pohlaví sociálního. Jistě jsi se také dostal do debat na toto téma. Mají podle Tebe odborníci v genderových studiích dostatečný vhled do problematiky, co podmiňuje předmět jejich zájmu z biologického hlediska?

Z toho, jak se ptáš, pro mne vyplývá, že v této věci sdílíme obdobné pocity. Otázka vztahů biologického a sociálního pohlaví, jak říkáš, má více stránek. Myslím si, že jednou z příčin toho „zaměňování“ až „nahrazování“ je určitá módnost, podmíněna hledáním sociální rovnoprávnosti obou pohlaví (ale zde by bylo ospravedlnitelné i „genderů“, což by trochu posunulo význam), tedy feminismem bez jeho pejorativního významu. Už to asi neplatí zcela, ale byla tu doba, kdy nepoužívání pojmu gender bylo považováno až za sexistické či diskriminující myšlení. Jako další zdroj nepochopení vidím v nepochopení toho, co je to vlastně rozdíl, ať už se jedná o rozdíly mezi pohlavími nebo mezi vnímáním společenských rolí. A pak se zde skutečně uplatňuje neznalost společenskovědních odborníků o propojenosti a vzájemné podmíněnosti jednak hormonální regulace, mající původ v odlišné roli při reprodukci, jednak tělesnosti na úrovni morfologické a fyziologických procesů a schopností a konečně a zvláště utváření a činnosti mozku. Rozdíly tady objektivně existují a mnohé z nich prokazatelně nemohou být podmíněny působením společnosti, výchovou, učením, přebíráním vzorců chování

nebo chápání jevů. Nechal bych používání pojmu gender jen skutečně těm stránkám našeho bytí, které mají vztah k tomu, co v nás mužích či ženách dotváří sociální prostředí, do něhož jsme se narodili a v něm vyrůstali a vyvíjeli se. Osobně se domnívám, že i tato genderová rozdílnost je ve společnosti nutností. A pohlaví tudíž nechť je nadále pohlavím. Různost ta i ona přeci nesnižuje jednoho před druhým. Mnohdy naopak!

Oslovovat děti v předškolním věku neutrálně (jak se experimentálně začíná ve Švédsku), aby si pak mohly tzv. samy vybrat svoji „genderovou“ (mužskou či ženskou) identitu mi připadá zcela nepatřičné a navíc takový přístup upozorňuje i na hlubokou neznalost ontogeneze psychiky dítěte.

Akcentování rovnoprávnosti s sebou přináší tendence k ustanovení přesných kvót poměru pohlaví či skupin pro různé výběry od škol po zastupitelstva, vytvářených pomocí sociálních kritérií. Nebylo by vhodnější hovořit o komplementaritě rolí mužů a žen než o jejich egalitě?

Na obecné úrovni možná ano a i by se mi to pravděpodobně líbilo, ale neodvážím se představit si, jak by takový přístup fungoval a zvláště jak by se v současnosti prosazoval. Nastavování povinných „přídělů“ mužů a žen a podobně mi ale zavání sociálním inženýrstvím. Cesta k zrovnoprávnění vede spíše vytvářením podmínek pro kompenzaci nevýhodných a hendikepujících pozic a východisek.

Na rozdíly mezi muži a ženami bych navázal dále. Ty se ve svém výzkumném zaměření zabýváš mimo jiné mezipohlavními rozdíly obličeje a jejich vnímáním. To se dotýká i přitažlivosti a krásy. Co k tomu bys čtenářům řekl?

Jsem rád, že otázku na to, co vědomě a nevědomě hodnotí muži u obličejů žen a naopak, kladeš prostřednictvím toho, jak se navzájem sobě líbíme. Nejprve bych především zdůraznil, že tělesná krása (atraktivita) reprezentovaná především obličejem, není jako taková výhradně produktem společenské tradice a módnosti, ale že má velmi významnou složku biologicky podmíněnou a evolučně interpretovatelnou, související koncem konců se zajištěním reprodukce – nového potomstva. Mimo to je rozpoznávání obličeje a jeho rysů klíčové například pro utváření vztahu mezi matkou a dítětem. To, jak se nám kdo líbí, je do značné míry zákonité. Tato nenáhodnost je však dosti komplikovaná a navíc propojená s četnými dalšími signály – pachovými, stavbou těla, očním kontaktem, extralingvistickými charakteristikami, mimikou, zdobením a úpravou těla.

A tak se ženám někdy více líbí muži vysloveně maskulinní a jindy spíše femininní. Muži naopak preferují především juvenilní ženy, ale někdy (méně často) i mírně maskulinní. Velmi důležitá je pro nás symetrie. Na výběr partnera má vliv podobnost rodičům (většinou křížem podle pohlaví). Na atraktivitu, ale i důvěryhodnost má vliv známost, podobnost a povědomost. Obličej a jeho vnímání se proměňují v čase – jednak u žen v rámci ovulačního cyklu, jednak v běhu života s věkem. Podle atraktivity přisuzujeme osobnostní vlastnosti.

Můžeš to, na nějakém příkladu vysvětlit podrobněji?

Tak třeba si ukažme zjednodušeně, proč ženy někdy preferují „svalnaté“ typy mužů a jindy „zženštělé“. Maskulinní znaky se utvářejí především v průběhu dospívání v závislosti na hladině mužského pohlavního hormonu – testosteronu. Čím je vyšší hladina, tím jsou stavba těla a rysy obličeje mužnější. Jenomže testosteron působí proti obrannému systému, oslabuje jej. Proto si být „mužnější“ může „dovolit“ jen ten, kdo má dobře vykonaný obranný systém. Vysokou kvalitu svého obranného systému vlastně deklarujeme svojí mužností. U člověka je však důležité mít nejen geneticky kvalitní děti, ale i zabezpečení péče o ně. Ze strany mužů lze očekávat intenzivnější spoluúčast, pokud jsou pro sociálnější, což s sebou nese rysy spíše femininní. Tyto dva proti sobě působící pohlavní výběry ze strany žen jsou takovou lidskou zvláštností.

Muži to mají jednodušší. Od chvíle, kdy bylo vhodné utvářet partnerské svazky pro zabezpečení vlastních potomků, bylo nutné tento vztah postavit na jisté exkluzivitě, byť mnohdy nedodržované. Pomineme-li tedy otázku možnosti občasné nevěry, nastala pro muže situace omezené možnosti mít potomstvo. Pak bylo logicky výhodné si vzít za partnerku ženu co nejmladší, což vedlo v evoluci k preferování juvenilních znaků, které jsou tudíž vlastně znaky femininními. Snad to bylo dostatečně srozumitelné.

Je však třeba podotknout, že tyto evolučně starobylé mechanismy jsou jen dílčí součástí širší a komplexnější strategie výběru partnera. Uplatňují se zvláště na počátku seznamování a mohou odstartovat zamilování se, což také lze chápat jako nástroj pro to, aby se utvořil co nejdříve co nejpevnější vztah. Ten je totiž zárukou pro lidská mláďata – naše děti, že pro ně budou oběma rodiči společně vytvářeny podmínky pro jejich prospívání.

A víš, co je na tom také zajímavé. Že i když znám dosti dobře tyto souvislosti, tak na mne působí příslušné signály zcela stejně intenzivně – nedokážu si je odmyslet, odpoutat se od nich. Na rozdíl od druhých jen mohu navíc se shovívavostí sledovat, v čem to je, že se mi konkrétně ta či ona žena líbí.

Vidím, že obličej má pro nás mimořádný význam. Jak jsi na některých odborných fórech uvedl, týká se to i toho, jak vnímáme příslušníky jiných populací, respektive ras. Česká antropologie se tradičně vymezovala proti rasismu a projevům diskriminace. Jak se díváš na současné xenofobní tendence?

V našem prostředí, historicky srozumitelně, přetrvává neporozumění pojmu rasa. Pokud jej budeme chápat stále typologicky (jak biologický koncept ras původně vznikl), tak je nezbytné zdůrazňovat, že rasy vlastně neexistují, byť rozdíly mezi populacemi ano. Současná biologická antropologie dosti jednoznačně dokáže argumentovat, že uznávání ras jako biologických entit nemá odůvodnění. Ale rasismus je něco jiného! Má sociálně historické kořeny, ale i psychologické příčiny. Jedním ze zdrojů rasistického uvažování je také skutečnost, že xenofobii lze chápat jako do určité míry přirozený

postoj, opírající se o vnímání rozdílů a o již uvedené tendence k skupinové příslušnosti a odhraničování od skupin jiných. Zde se podle celé řady výzkumů uplatňuje i percepce obličeje, například už v tom, že míra jeho odlišnosti či podobnosti je spojena i s mírou nedůvěryhodnosti, resp. naopak důvěryhodnosti.

Chceme-li nadále respektovat lidská práva, jak jsme se na nich jako lidstvo dohodli, a chceme-li společně sdílet etické normy, tak je třeba, aby společnost vytvářela nástroje, jak zabránit posilování xenofobie postavené na odlišnosti, většinou „rasové“. Asi to úplně nezvládáme. Pro mne je až fyziologicky nepřijatelná především militantní a primitivně agresivní deklarace jakékoliv nadřazenosti.

Ještě bych se dotkl jednoho problému. V tradičních a archaických společnostech se více méně uznávalo postavení starších lidí, snad proto, že ztělesňovali zkušenost. V dnešní společnosti vidíme mediálně zprostředkovaný „kult mládí“ a např. z obrazovky se nám až na výjimky starší obličeje téměř vytráčí. Neinspiruje Tě to k nějakému komentáři?

Význam starších lidí v tradičních společnostech byl možná větší, než si dokážeme představit, přestože věk dožití při narození nebyl vysoký a vyššího věku se dožívala jen menší část jedinců. Byli však nedílnou součástí širší rodiny a zakotvení příbuzenských vztahů. Nezanedbatelný byl význam doplňkových pracovních aktivit a zabezpečení dětí, a to zvláště ženami. Babičkovství není jen sociální konstrukt, ale má biologický základ na principu tzv. příbuzenského altruismu. Ztráta reprodukční schopnosti (menopauza) u žen je nejspíše doprovodným nebo paralelním jevem babičkovství, neboť od určitého věku bylo pro předávání vlastních genů a pro populační zabezpečení skupiny výhodnější, pomáhala-li žena svým dcerám s péčí o její potomky (čili o svá vnoučata) než mít další vlastní děti. Před vynalezením záznamových technik byli starší lidé jistě nositeli paměti skupiny, podíleli se na utváření pohledu na svět a jeho interpretaci vyprávěním mýtů a udržováním tradic. Je známé, že vyprávěné příběhy o předcích a společném původu sloužily k sdílení etnické jednoty. Narace měla dříve velmi významnou a neopominutelnou společenskou roli. Ovšem přímých výzkumů zaměřených na roli starších osob v tradičních společnostech, pokud vím, mnoho není.

Procesy v moderních společnostech jsou pro mne hůře čitelné, ale rozpad tradičních mezigeneračních vazeb je známý; příčin je více včetně potřeby prodloužení seberealizace v práci a zájmových činnostech až do vysokého věku. Podíl starších lidí na dění ve společnosti tak nabývá jiný charakter a je také významný. Příčinu upřednostňování Tebou zmíněného „kultu mládí“ osobně vidím v zaměření společnosti na úspěch a tím pádem i výkon. Je to ve svém konečném důsledku otázka životních hodnot. Na druhou stranu se jistě tyto tendence opírají i o přirozené preference související se zdravím a přitažlivostí. Takže opět budu opatrný v hodnocení současnosti, což ale nedokáže zvrátit můj pocit nepřiměřené asymetrie v postojích médií a mladších generací ke generacím starším v tom smyslu, jak naznačuješ.

A co Tvoje pedagogická činnost? Jak dalece máš k výuce vztah? Navíc vím o Tobě, že se věnuješ i popularizaci.

Předávání poznatků dalším generacím je, myslím, hlavním posláním akademického pracovníka. To se musí pochopitelně opírat i o generování těchto poznatků čili o vědeckou činnost. Je mi však poněkud líto, že pracovníci univerzit jsou pod čím dále intenzivnějším tlakem produkovat a produkovat, jakoby vzdělávání a formování studentů nebylo vytvářením nových hodnot. Obávám se, že se již změny k lepšímu ve svém zbývajícím aktivním akademickém činění nedočkám.

Ačkoliv si tuto důležitost uvědomuji, nebylo tomu tak u mne vždy. Naopak jsem se vzhlížel ve sféře vědecké činnosti. Protože jsem rád něco vysvětloval druhým, byl jsem přesvědčován známými a členy rodiny, abych roli pedagoga neodmítal. K přednášení a výuce jsem se na kratší dobu dostal až na již zmíněných vyšších odborných školách, kde mne to však příliš neuspokojovalo, ale trvale pak především zde na fakultě, kdy nastal zlom. Postupně jsem totiž dospěl k tomu, že mi pedagogická práce činí potěšení. Někdy se přednáška a kontakt se studenty povede natolik, že získaný radostný prožitek vynahrazuje všechny jiné provozní starosti a organizační či finanční problémy. Zajímavé je, že pocitově obdobné zážitky mám při trávení času s vnoučaty (čímž nechci srovnávat vysokoškolské studenty s nimi).

A co se týče popularizace, chápu ji jako pokračování vzdělávacích aktivit. Na popularizaci mám celkem málo času a tak si slibuji, že někdy budu důchodcovský čas naplňovat psaním pro sebe i pro druhé. Už mám v hlavě několik témat.

A jakých?

Rád bych napsal knihu na téma „Rozmazané hranice lidského bytí“, v níž bych se rád zabýval tím, jaké jsou názory a jaké problémy ve vymezování identity (či entičnosti) člověka jako druhu, jedince jako uvědomujícího si sebe sama, jedince jako nositele pohlavnosti a tak dále. Dalším mým budoucím projektem je „Homo hedonicus“, kde bych se chtěl věnovat tomu, jaký má význam a dopad neurofyzilogické utváření pocitu štěstí a radosti na evoluční vzestup člověka, utváření společenských vztahů a rozvíjení kultury. Domnívám se, že mechanismus radosti je hlavním motorem naší existence. Myšlení by se pak dalo chápat jako nástroj ve službách hedonismu, kultura jako prostředek a důsledek...

Chtěl bys čtenářům ještě něco o sobě říci, co jsme opomenuli?

Cítím za povinnost zde zdůraznit jednu moji lásku, o které zatím nebyla řeč, a tou jsou primáty a především velcí lidoopi. Občas je mi líto, že jsem si nevytvořil cestu k tomu blíže je poznat a přímo studovat jejich život. Alespoň jsem si z nich vytvořil zrcadlo pro chápání nás lidí a oporu pro výklad studentům. Z tohoto hlediska jsou nejdůležitější šim-

panzi a bonobové; navíc je o jejich sociálních vztazích, kognitivních schopnostech a protokulturních projevech nejvíce známo. Musím se ale přiznat, že mi jsou milejší gorily.

Většina lidí přijímá lidoopy jako velmi inteligentní zvířata. Jejich svět je však natolik bohatý a v mnohém „předlidský“, že bych spíše rozlišoval zvířata, pak lidoopy a nakonec lidi. Od lidoopů můžeme ještě mnohé získat pro porozumění přírody a naší evoluce i lidskosti – pokud je však dříve nevyhubíme.

Dovol mi, abych Ti na závěr poděkoval za upřímnou výpověď a přeji Ti do dalšího období mnoho tvůrčích sil.

recenze

Miroslav Šedivý /
PhDr. Lukáš Novotný, Ph.D.

Guy Barrier /
Mgr. Romana Suchá

Lukáš Novotný

Krvavá odyssea. Řecký boj za nezávislost 1821–1832

ŠEDIVÝ, Miroslav: Krvavá odyssea. Řecký boj za nezávislost 1821–1832, Praha 2011.

„Boj Řeků za nezávislost na Osmanské říši ve 20. letech 19. století je bezpochyby možné označit za zapomenutý konflikt. I když veřejnost ze školních škamen ví, že k něčemu podobnému v minulosti došlo, většinou právě zde všeobecné vědomosti končí.“ To jsou první věty z úvodu nedávno vydané knihy mladého historika Miroslava Šedivého, působícího na Filozofické fakultě Západočeské univerzity v Plzni. Český čtenář musí především s povděkem kvitovat fakt, že se mu do ruky dostává první kniha v českém jazyce, jež se tímto tématem seriózně zabývá.

Jak autor dodává v samotném úvodu, kniha nepřináší ani popisy velkých bitev či geniálních menévů slavných vojevůdců, ani osudy charakterních hrdinů, nýbrž se jedná v první řadě o příběh velké etnické a náboženské nenávisti, lidské hlouposti a domýšlivosti a, v neposlední řadě, utrpení statisíců nevinných lidí. S ohledem na téma samozřejmě nebylo možné opominout roli evropských velmocí, které události zásadním způsobem ovlivňovaly a nakonec i rozhodly.

Kniha je rozdělena do patnácti kapitol, první z nich vcelku logicky uvádí čtenáře do situace v Řecku na počátku 19. století. Autor čtivě a plasticky popisuje řeckou společnost, její sociální a politickou heterogenost a neopomíná ani analýzu důvodů, které vedly Řeky k rozhodnutí se odtrhnout od Osmanské říše. Druhá kapitola je věnována nejen Společnosti přátel (Filiki Eteria), která vznikla v roce 1814 a jež si kladla za cíl

vyvolat revoluci a obnovit Byzantskou (řeckou) říši s centrem v Konstantinopoli, ale i vpádu Alexandrose Ypsilantiho do podunajských knížectví v roce 1821, jehož cílem bylo vyvolat celobalkánské povstání proti osmanské nadvládě. Třetí kapitola se zabývá nejen známou postavou Aliho pašy z Janiny, ale především počátkem povstání v samotném Řecku, které začalo vztyčením bojové standardy v Areopolisu na konci března 1821. Autor přibližuje čtenáři i další incidenty, během nichž se stále více začaly projevovat nevraživosti mezi Turky a ostatními obyvateli. Další kapitoly analyzují brutalitu války, kdy na obou stranách docházelo k velkým masakrům poražených nepřátel, v tomto smyslu je potřeba objektivně přiznat, že Řekové vystupovali v mnoha ohledech krutěji než Turci, na druhé straně autor uvádí učebnicový příklad turecké brutality (ostrov Chios), nebo se zabývají charakterem a průběhem konfliktu do egyptské intervence.

V šesté kapitole si autor správně položil otázku, kdo byl vlastně považován za vůdce vzbouřených Řeků, a zároveň si i odpovídá, když tvrdí, že neexistoval nikdo, kdo by byl za skutečnou hlavní postavu považován. Ani Dimitrios Ypsilantis, ani ostatní nedokázali získat aureolu neotřesitelného vůdce. Řekové se sice chtěli zbavit turecké nadvlády, ale existovaly mezi nimi teritoriální a sociální rozdíly, které jim doposud bránily ve vytvoření jednotného státu; *„představa velkého státního útvaru pro ně byla velmi mlhavá“*, jak napsal Miroslav Šedivý. Autor v této kapitole přehledně analyzuje zájmové skupiny, které měly podle jeho názoru dostatečnou sílu k ovlivnění událostí. Po kapitolách, věnujících se filhelénům a postavě lorda Byrona, následuje kapitola, jež se zabývá egyptským zásahem do průběhu povstání, kdy se sultán Mahmut II. musel obrátit s žádostí o pomoc na egyptského místodržícího Muhammada Alího. Autor správně konstatuje, že egyptský místodržící disponoval penězi a vynikající armádou, kterou mohl proti Řekům nasadit.

Miroslav Šedivý při psaní knihy samozřejmě nemohl opominout postoj velmocí, který byl, jako téměř při každé události v 19. století, pro vývoj událostí klíčový. V příslušné kapitole správně uvádí, že vlády velmocí se po roce 1815 snažily zachovat klid a pořádek, jemuž by revoluce či povstání neprospěly. Jako příklad největšího zklamání pro Řeky je uveden postoj ruského cara Alexandra I.; ve skutečnosti bylo nemožné, aby ruský panovník byl jen na chvíli uvažoval o podpoře rebelů, jež se postavili proti svému panovníkovi. Navíc, revoluční vlna se velmi brzy mohla přelít i do Ruska. Krok britského ministra zahraničí Georga Canninga, kterým uznal Řeky za bojující stranu, pak autor správně vykládá ohledem na zájmy britských obchodníků. Londýnská smlouva z července 1827, již podepsaly Rusko, Velká Británie a Francie, pak již pouze pragmaticky uznala stávající situaci; jejím cílem bylo ukončení války a vytvoření autonomního státu. Velmoci samozřejmě nejednaly s ohledem na filhelény, šlo jim především o jejich vlastní zájmy; přesto však otevřely „Pandořinu skříňku“ dalším událostem, jak napsal Šedivý.

Na konci dvacátých let 19. století se podle autora stále více prosazoval názor, podle něhož měla problém vyřešit pouze nezávislost Řeků. V kapitole, příznačně nazvané Nezávislost, se autor věnuje možností obsazení řeckého trůnu, kdy bylo

důležité, aby budoucí panovník nebyl příliš spjat s některou velmocí. Po jistých peripetiích se jím nakonec stal princ Otto Bavorský. Řecký stát se stal realitou v roce 1832, v únoru 1833 pak do země přijel nový panovník. Víc jak desetiletý konflikt tak skončil.

Miroslav Šedivý vycházel při psaní své knihy nejen z relevantní odborné literatury a edic vydaných pramenů, ale pracoval i s nevydanými prameny, ať už se jedná o vídeňský Haus-, Hof- und Staatsarchiv, berlínský Geheimes Staatsarchiv Preussischer Kulturbesitz či pařížský Archives du Ministère des affaires étrangères. V tomto smyslu se mu podařilo objevit nové a důležité skutečnosti, s nimiž má čtenář možnost se nyní seznámit.

Na závěr lze bez pochyby konstatovat, že se autorovi podařilo na nevelkém rozsahu (227 stran) představit veřejnosti kvalitní knihu, analyzující řecký boj za nezávislost a přinášející českým čtenářům možnost se podrobněji seznámit s historií Řecka v 1. polovině 19. století. Publikaci Miroslava Šedivého proto mohu všem čtenářům vřele doporučit.

Šedivý, Miroslav (2011): Krvavá odyseja. Řecký boj za nezávislost 1821–1832, Praha. 227 stran.

Romana Suchá

***La communication non verbale.
Comprendre les gestes :
perception et signification.***

BARRIER, Guy (2010): Issy-les-Moulineaux, ESF éditeur, 192 s.

Autorem knihy, v překladu *Neverbální komunikace. Porozumění gestům: percepce a význam*, je francouzský specialista v oboru neverbální komunikace a komunikačních věd působící v Institutu Limousin pro vzdělávání v komunikaci. Je spoluzakladatelem výzkumné skupiny APOGESTE (Pozornost věnovaná gestům), která byla založena ve Francii roku 2007. V současné době Guy Barrier spolupracuje na výzkumných programech organizovaných Národním střediskem vědeckého výzkumu CNRS. V publikační činnosti se autor věnuje kromě tématu neverbální komunikace rovněž informačním technologiím a profesnímu vzdělávání. Kniha *La communication non verbale* vyšla roku 2010 v pátém vydání v nakladatelství ESF éditeur v edici celoživotního vzdělávání v řadě Osobní rozvoj.

Publikace je rozdělena do tří hlavních částí, z nichž je nejrozsáhlejší první část nazvaná Porozumění pojmům, která je rozdělena do sedmi kapitol věnovaným řeči těla, předávání slova v dialogu, řečovým aktům a argumentaci, pohledu a kognitivním stylům, vyjádření emocí, autokontaktním gestům a vizuálnímu vnímání gest. Druhá část nazvaná Uvedení do praxe je souborem sedmi souborů cvičení k tématům, která byla probrána v jednotlivých kapitolách první části knihy. Třetí část nazvaná „Jak pokračovat“ obsahuje návrh programu šestidenního školení k tématu neverbální komunikace pro 12 účastníků pod vedením 1-2 školitelů. Knihu uzavírá výkladový slovníček odborných pojmů, bibliografie a rejstřík pojmů.

Podívejme se podrobněji na první, teoretickou část knihy. Autor nejdříve podává čtenáři stručný návod, jak publikaci nejlépe využít pro odborný a osobní rozvoj.

V plánu vzdělávání doporučuje v pěti bodech, jak při četbě příručky postupovat. Po metodických doporučeních následuje úvod, v němž autor stručně připomíná historii výzkumů v oblasti lidské komunikace a neverbální komunikace s důrazem na 20. století. Zmiňuje Freuda, Darwina, Sapira, Watzlawika a zdůrazňuje význam proudu Nová komunikace, který vznikl v 60. letech 20. století v rámci školy Palo Alto v Kalifornii v USA. Termín neverbální komunikace používá dle pojetí McNeilla a chápe jím jak tělesné projevy závislé na ústním projevu, tak autonomní gesta. Historický úvod je redukován pouze na 20. století, což poněkud zkresluje historii zájmu o problematiku neverbální komunikace, která sahá až do antiky. Pro čtenáře, který studuje knihu se zájmem o praktické sebevzdělání v oblasti neverbální komunikace, je dle mého názoru tento omezený historický úvod dostačující.

V první, nejrozsáhlejší části publikace, se autor věnuje v první kapitole efektu prvního dojmu a image těla ve společenských a pracovních vztazích, zdůrazňuje význam vzhledu při přijímacím pohovoru, při jednání se zákazníkem, při vystoupení před posluchači a při jakémkoli prvním setkání a připomíná jeho významnou roli v rámci politického marketingu. Podrobně se věnuje tématu vzájemných předsudků a projekcí při přijímacím pohovoru, při němž je vedle oblečení důležitý též výraz obličeje, hlas a osobní údaje uchazeče shodují-li se s údaji náborového pracovníka. Zmiňuje se o významu stisku ruky a dalších znacích tělesného a hlasového projevu, které uchazeče při pohovoru kvalifikují nebo diskvalifikují. Připomíná kulturní odlišnosti, které je třeba vzít v úvahu při obchodních jednáních.

Ve druhé kapitole se autor zabývá předáváním slova v dialogu, pauzami a náznaky váhání v mluveném projevu. Zmiňuje se o regulátorech dialogu při polemických diskusích, které se dají srovnat s pravidly výměny u některých sportů a o destabilizačních faktorech, které se objevují na úrovni neverbální komunikace při kooperativních a konfliktních typech jednání. Upozorňuje na kontinuum, které vystihuje fáze předávání slova v dialogu a připomíná roli akustických regulátorů pro předávání slova během telefonických rozhovorů a v situacích, kdy se účastníci navzájem nevidí.

Ve třetí kapitole se autor věnuje tématu řečových aktů v rozhovoru, argumentaci a komunikaci pomocí počítače v chatu virtuálních diskusních skupin mezi avatary, virtuálními humanoidy, kteří jsou schopni vyjádřit některá gesta a emoce. Popisuje situace, kdy mluvčí vystupuje před posluchači a uvádí příklady předávání slova v televizních diskusích některých francouzských politiků. Doporučuje, jaké používat komunikační strategie při prezentaci před porotou, při skupinových přijímacích pohovorech a při vizuálních prezentacích.

Ve čtvrté kapitole se autor zabývá tématem pohledu, prostoru mezi mluvčími a kognitivními styly. Dále se věnuje vztahu mezi okem a kognitivní mozkovou aktivitou. Zmiňuje neurolingvistické programování zkoumající oční reakce a jejich roli v komunikaci a další výzkumy, které se zabývaly průměrem oční panenky a frekvencí mrkání v souvislosti s vyjádřením obavy nebo při zvýšení pozornosti.

Poslední tři kapitoly první části knihy autor věnuje tématice gest, jež řadí do dvou skupin. Do první skupiny řadí gesta jako tělesné projevy mluvčího, které nejsou vysílány a priori s úmyslem komunikovat a přinášejí též informace o komunikantu a kontextu. Do druhé skupiny řadí gesta rytmická a referenční, která mohou zdůrazňovat myšlení, ilustrovat nebo nahrazovat slova. Autor se zabývá tématem univerzálního vyjádření emocí. Zdůrazňuje přínos Darwina a francouzských autorů Gratioleta a Duchenna, kteří Darwina inspirovali. Dále zmiňuje význam díla Ekmana, který se zabýval výrazem emocí v obličeji. Barrier se dále věnuje problematice tělesných signálů spojených se lží v projevu mluvčího. Za kontroverzní považuje technologii detektorů lži rozvíjených od r. 1945 v USA. Zmiňuje se o systémech rozpoznání emocí v lidském hlase, který se používá v kriminalistice při rozboru záznamů telefonických hovorů. Barrier doporučuje ke sledování počady typu skrytá kamera, které jsou dle jeho názoru doslova laboratoří lidských emocí proto, že oběť neví o tom, že je sledována. Autor konstatuje, že expresivní styly tělesných projevů se podílejí na utváření dojmu a nepřímo ovlivňují interpersonální vztahy. Referenční a rytmická gesta zesilují, ilustrují nebo nahrazují slova v projevu. Některá jsou autonomní, tj. srozumitelná beze slov – u některých autorů jsou nazývána výrazem emblémy. Jiná gesta z této skupiny jsou koverbální – jde o gesta, která nemají slovní ekvivalent. Nejuniverzálnější jsou gesta označující, neboli deiktická, která jsou nejdůležitějšími gesty ve vývoji dítěte a jeho jazykové komunikace. Mezi referenční gesta dále řadí gesta ikonická, která jsou spojena s pojmy, které zastupují. Barrier uvádí klasifikaci ikonických gest dle McNeilla a podrobnější členění dle Cosniera. Pantomimu definuje jako gestikulaci, která zapojuje celé tělo včetně obličejové mimiky, pozic rukou a postavení těla. Zmiňuje znakový jazyk neslyšících, který je dokladem bohatých ikonizačních možností vyjádření reality pomocí gest. Barrier upozorňuje na francouzský projekt LIMSI – CNRS zaměřený na systém zachycení a interpretaci zaznamenaných gest, který bude použit k vydání elektronického slovníku znaků a k výuce francouzského znakového jazyka neslyšících. Mezi příklady referenčních gest, která mohou být použita bez slovního komentáře, Barrier zmiňuje specifická gesta sportovních rozhodčích, burzovních operátorů, dirigentů nebo telefonních operátorů. Autonomní gesta, což je termín užívaný Kendonem nebo emblémy – termín dle Ekmana, jsou gesta, která zastupují slova. Jejich význam je někdy shodný u několika kultur, lze v nich však pozorovat interkulturní rozdíly v interpretaci. Jsou-li gesta spojena s promluvou, jejich informační role je dle Barriera spornější.

Pro vysvětlení významu gest v komunikaci autor připomíná teorii McNeilla a dalších, kteří uvádějí, že bez gest se nemůžeme obejít, neboť významným způsobem stimulují proces myšlení a usnadňují komunikaci mezi mluvčími. Dále se zabývá vizuálním vnímáním gest a závěry, k nimž došli švédský institut Maxe Plancka, kalifornská škola Palo Alto a francouzská laboratoř CLIPS, kde zkoumali např. výraz obličeje v kombinaci s intonací hlasu, laterální provedení gest, vnímání jednotlivých částí obličeje příjemcem sdělení a vnímání gest rukou. Věnuje se také roli gest v komunikaci dětí a gest

ve školním prostředí. Autor upozorňuje na nový fenomén v informačních technologiích, jímž jsou virtuální konverzační agenti, které využívají některé firmy na svých internetových stránkách k elektronickému obchodu nebo nabízení služeb. Tito virtuální agenti komunikují se zákazníky pomocí hlasu, gest a pohledu. Virtuální animované postavy se v současné době využívají i pro pedagogické účely v rámci e-learningu.

První část knihy uzavírá Barrier přehledem různých typů gest s jejich charakteristikou. V závěru první části knihy shrnuje význam neverbální komunikace během komunikace, zdůrazňuje význam gest a výrazu obličeje.

Druhá část knihy nazvaná Uvedení do praxe, obsahuje sedm oddílů praktických cvičení, která se váží k první části knihy a která jsou vhodnou náplní odborných školení k tématu neverbální komunikace. Ve cvičeních jsou účastníci vedeni k tomu, aby si uvědomili význam prvního dojmu a eventuelní předsudky, které si utvářejí na základě vzhledu jiné osoby. Dále se autor věnuje nácviku plynulého ústního projevu s cílem omezit rušivé prvky, které vznikají v komunikaci. Během her rolí si účastníci školení nacvičují předání pokynů podle hierarchické struktury ve firmě, vystupují před porotou, kladou dotazy k vyslechnuté prezentaci, trénují přijímací pohovor včetně destabilizujících dotazů náborového pracovníka. Během prezentace mají pozorovatelé za úkol sledovat směr pohledu a oční kontakty mluvčího s posluchači. V dalších cvičeních se autor zaměřuje na nácvik sledování mikroprojevů stresu, lži a přemýšlení v neverbální komunikaci pozorovaných osob, jimiž jsou účastníci školení nebo osoby z videozáznamu. Účastníky školení vede ke sledování různých typů gestických projevů politických představitelů. V poslední sérii cvičení jsou zaznamenávána gesta během náborového pohovoru, který probíhá po telefonu. Na závěr účastníci komunikují s virtuálními komunikačními agenty na internetu a rozebírají silné a slabé stránky komunikačních schopností virtuálního animovaného robota, nazývaného „chatbot“. Následuje klíč ke cvičením.

Třetí část knihy je nazvána Jak pokračovat a obsahuje návrh programu šestidenního školení pro 12 účastníků s jedním nebo dvěma školiteli. Knihu uzavírá výkladový slovníček odborných pojmů, bibliografie a rejstřík.

Příručka je vhodná k samostudiu pro všechny zájemce o téma neverbální komunikace, školitele a vyučující, kteří působí v tomto oboru. Kapitoly věnované výrazu obličeje, pohledu a gestům lze doporučit studentům sociální a kulturní antropologie, kteří se zabývají etologií člověka. Příklady vycházející z rozboru politických debat v rámci francouzské předvolební prezidentské kampaně mohou být inspirací pro studenty politologie. Četné příklady a cvičení z podnikové praxe jsou vhodným doplňujícím materiálem pro studenty ekonomie. Za velmi zajímavé považuji pasáže zabývající se neverbální komunikací „chatbotů“, virtuálních animovaných konverzačních agentů, kteří nabízejí zboží a služby na internetových stránkách některých mezinárodních firem. V tomto směru lze v budoucnu očekávat další rozvoj výzkumu v oblasti neverbální komunikace zejména v souvislosti s pokračujícím rozvojem informačních technologií.

Snad jediným nedostatkem publikace může být fakt, že je v současné době dostupná pouze ve francouzštině.

Knihu Guy Barriera *La communication non verbale* doporučuji ke studiu všem zájemcům o téma neverbální komunikace z řad vysokoškolských studentů, pedagogů, školitelů v oboru komunikace a odborníků z podnikové praxe.

REDAKČNÍ RADA ACT FAKULTY FILOZOFICKÉ ZÁPADOČESKÉ UNIVERZITY V PLZNI**Šéfredaktor:**

Prof. RNDr. Ivo Budil, Ph.D., DSc. (Katedra historických věd FF ZČU)

Odpovědná redaktorka:

Miroslava Šusová

Redakční rada:

Doc. PhDr. Nikolaj Demjančuk, CSc. (Katedra filozofie, FF ZČU)

Doc. PhDr. Marie Fenclová, CSc. (Katedra románských jazyků, FF ZČU)

Prof. John Garrard, Ph.D. (ESPACH, University of Salford, Velká Británie)

Doc. Pavel Hošek, Th.D. (Evangelická teologická fakulta UK, Praha)

PhDr. Mgr. Marek Jakoubek, Ph.D. (Katedra antropologických a historických věd, FF ZČU)

Doc. PhDr. Petr Koťátko, CSc. (Filosofický ústav AV ČR, Praha)

Prof. PhDr. Milena Lenderová, CSc. (Historický ústav Filozofické fakulty, Jihočeská univerzita)

Prof. RNDr. Jaroslav Malina, DrSc. (Přírodovědecká fakulta, Masarykova univerzita Brno)

Prof. PhDr. Evžen Neustupný, CSc. (Katedra archeologie, FF ZČU)

Doc. Vladimír Penčev, Ph.D. (Ústav pro folklor Bulharské akademie věd, Blagoevgrad, Bulharsko)

Doc. PhDr. Milada Polišenská, Ph.D. (Anglo-americká vysoká škola, o.p.s., Praha)

Prof. PhDr. Aleš Skřivan, CSc., Ústav světových dějin, FF UK, Praha)

Doc. PhDr. Pavel Vařeka, Ph.D. (Katedra archeologie, FF ZČU)

DO ACT FF ZČU PŘISPĚLI:**Prof. RNDr. Ivo Budil, Ph.D., DSc.**

Katedra historických věd FF ZČU

budil@ksa.zcu.cz

PhDr. Jana Černá, Ph.D.

Katedra filozofie FF ZČU

cerna@kfi.zcu.cz

Mgr. Barbora Polířková

Katedra historických věd FF ZČU

polivkov@khv.zcu.cz

Mgr. Veronika Sobotková, Ph.D.

Katedra blízkovýchodních studií FF ZČU

veronika.sobotkova@gmail.com

Mgr. Ivan Ramadan

Katedra blízkovýchodních studií FF ZČU

ramadan1@kbs.zcu.cz

ThDr. Mgr. Alena Hanzová

alenahanzova@yahoo.com

Mgr. Zuzana Kubovčáková, M.A.

Seminář japonských studií

Ústav jazykovědy a batlistiky FF MU

kubovcakova@gmail.com

PhDr. Pavel Sitek, Ph.D.

Katedra románských jazyků FF ZČU

Katedra sociologie FF ZČU

sitek@kss.zcu.cz

Mgr. Jaroslav Franc, Th.D.

Cyrilometodějská teologická fakulta

Univerzita Palackého Olomouc

jaroslav.franc@upol.cz

PhDr. Mgr. Drahoslava Kšandová, Ph.D.

Česká zemědělská univerzita Praha

ksandova@pef.czu.cz

Doc. RNDr. Jaroslav Brůžek, Ph.D.

Katedra antropologie FF ZČU

jbruzeck@ksa.zcu.cz

PhDr. Lukáš Novotný, Ph.D.


Katedra historických věd FF ZČU

novoluk@khv.zcu.cz

Mgr. Romana Suchá

KJA FEK a KSA FF ZČU

sucharom@kja.zcu.cz



Vydává Západočeská Univerzita v Plzni

Ivo T. Budil, editor

Registrace MKČR E 19585

Datum vydání: 30. 6. 2012

Vychází třikrát ročně.

Grafický design: Štěpánka Bláhovcová

Sazba: Štěpánka Bláhovcová

Fotografie na titulní straně a na str. 190 Filip Šach

ISSN 1802-0364

